Sigmund Freud
Obras completas

mentarios y notas
Strachey,
ón de Anna Freud

El porvenir de una ilusión
El malestar en la cultura
y otras obras
(1927-1931)

XXI

Amorrortu editores

Sigmund Freud
Obras completas

ción: *Sobre la versión castellana*

blicaciones prepsicoanalíticas y
critos inéditos en vida de Freud
(1886-1899)

Estudios sobre la histeria
(1893-1895)

3. Primeras publicaciones
psicoanalíticas
(1893-1899)

interpretación de los sueños (I)
(1900)

interpretación de los sueños (II)
y *Sobre el sueño*
(1900-1901)

opatología de la vida cotidiana
(1901)

agmento de análisis de un caso
histeria» (caso «Dora»), *Tres*
s de teoría sexual, y otras obras
(1901-1905)

8. *El chiste y su relación*
con lo inconciente
(1905)

elirio y los sueños en la «Gradiva»
de W. Jensen, y otras obras
(1906-1908)

Análisis de la fobia de un niño
inco años» (caso del pequeño
s) y «A propósito de un caso
neurosis obsesiva» (caso del
«Hombre de las Ratas»)
(1909)

1. *Cinco conferencias sobre*
oanálisis, *Un recuerdo infantil*
onardo da Vinci, y otras obras
(1910)

Obras completas
Sigmund Freud

Volumen 21

obras

completas
Sigmund Freud

Volumen 21

Obras completas

Sigmund Freud

Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey
con la colaboración de Anna Freud,
asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson

Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry

Volumen 21 (1927-31)

El porvenir de una ilusión
El malestar en la cultura
y otras obras

Amorrortu editores

Obras completas
Sigmund Freud

Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud,
asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry

Volumen 21 (1927-31)

El porvenir de una ilusión
El malestar en la cultura
y otras obras

Amorrortu editores

Los derechos que a continuación se consignan corresponden a todas las obras de Sigmund Freud incluidas en el presente volumen, cuyo título en su idioma original figura al comienzo de la obra respectiva.

© Copyright del ordenamiento, comentarios y notas de la edición inglesa, James Strachey, 1961
Copyright de las obras de Sigmund Freud, Sigmund Freud Copyrights Ltd.
© Copyright de la edición castellana, Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7° piso, Buenos Aires, 1976
Primera edición en castellano, 1979; segunda edición, 1986; primera reimpresión, 1988; segunda reimpresión, 1990; tercera reimpresión, 1992

Traducción directa del alemán: José Luis Etcheverry
Traducción de los comentarios y notas de James Strachey: Leandro Wolfson
Asesoramiento: Santiago Dubcovsky y Jorge Colapinto
Corrección de pruebas: Rolando Trozzi y Mario Leff

Publicada con autorización de Sigmund Freud Copyrights Ltd., The Hogarth Press Ltd., The Institute of Psychoanalysis (Londres) y Angela Richards. Primera edición en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 1961; quinta reimpresión, 1975.

Copyright de acuerdo con la Convención de Berna. La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico o electrónico, incluyendo fotocopia, grabación o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Los derechos que a continuación se consignan corresponden a todas las obras de Sigmund Freud incluidas en el presente volumen, cuyo título en su idioma original figura al comienzo de la obra respectiva.

© Copyright del

ordenamiento, comentarios y notas de la edi ción inglesa. James Strachey, 1961
Copyright de las obras de Sigmund Freud, Sigmund Freud Copyrights Ltd.
© Copyright de la edición castellana, Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7" piso, Buenos Aires, 1976 Primera edición en castellano, 1979; segunda edición, 1986; primera reimpresión, 1988; .segunda reimpresión, 1990; ter cera reimpresión, 1992

Traducción directa del alemán: José Luis Etcheverry Traducción de los comentarios y notas de James Strachey: Leandro Wolíson
Asesoramiento: Santiago Dubcovsky y Jorge Colapinto
Corrección de pruebas: Rolando Trozzi y Mario Leff

Publicada con autorización de Sigmund Freud Copyrights Ltd., The Hogarth Press Ltd., The Institute of Psychoanaly sis (Londres) y Angela Richards. Primera edición en *The Stand ard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* 1961; quinta reimpresión, 1975.

Copyright de acuerdo con la Convención de Berna. La repro ducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modi ficada por cualquier medio mecánico o electrónico, incluyen do fotocopia, grabación o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los edito res, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723. Industria argentina. Made in Argentina.

ISBN 950-518-575-8 (Obras completas)
ISBN 950-518-597-9 (Volumen 21)

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avella neda, provincia de Buenos Aires, en agosto de 1992.

Tirada de esta edición: 4.000 ejemplares

Indice general

índice general

Volumen 21

xi Advertencia sobre la edición en castellano
xiv Lista de abreviaturas

1 El porvenir de una ilusión (1927)

3 Nota introductoria, *James Strachey*
5 *El porvenir de una ilusión*

Volumen **21**

Advertencia sobre la edición en castellano xiv Lista de abreviaturas

1 El porvenir de una ilusión (1927)

3 Nota introductoria, *James Strachey*
5 *El porvenir de una ilusión*

57 **El malestar en la cultura (1930 [1929])**

59 Introducción, *James Strachey*
65 *El malestar en la cultura*

141 Fetichismo (1927)

143 Nota introductoria, *James Strachey* 147 *Fetichismo*

153 **El humor (1927)**

155 Nota introductoria, *James Strachey* 157 *El humor*

163 Una vivencia religiosa (1928 [1927])

165 Nota introductoria. *James Strachey*
167 *Una vivencia religiosa*

171 Dostoievski y el parricidio (1928 [1927])

173 Nota introductoria, *James Strachey*
175 *Dostoievski y el parricidio*

192 Apéndice: Carta de Freud a Theodor Reik (1930 [1929])

195 Carta a M. Leroy sobre un sueño de Descartes (1929)

197 Nota introductoria, *James Strachey*
201 *Carta a M. Leroy sobre un sueño de Descartes*

171 Dostoievski y el parricidio (1928 [1927])

173 Nota introductoria, *James Strachey*
175 *Dostoievski y el parricidio*

192 Apéndice: Carta de Freud a Theodor

Reik (1930 [1929])

195 Cart a a M. Leroy sobre un sueño de Des cartes (1929)

197 Nota introductoria, *James Strachey*
201 *Carta a M^ Leroy sohrc un sueño de Desearles*

203 Premio Goethe (1930)

205 Nota introductoria, *James Strachey*
207 *Premio Goethe*

207 Carta al doctor Alfons Paquet
208 Alocución en la casa de Goethe, en Francfort 213 Apéndice. Escritos de Freud que versan predominan temente o en gran parte sobre arte, literatura o estética

215 Tipos libidinales (1931)

217 Nota introductoria. *James Strachey*
219 *Tipos libidinales*

223 Sobre la sexualidad femenina (1931)

225 Nota introductoria, *James Strachey*
227 *Sobre la sexualidad femenina*

245 Escritos breves (1929-31)

247 A Ernest Jones, en su 50? cumpleaños (1929) 249 El dictamen de la Facultad en el proceso Halsmann (1931 [1930])

252 Nota introductoria al número **especial sobre pnicO"** patología de *The Medical Review of Reviews* (I')**ill)** 254 Palabras preliminares a Edoardo Weiss, *Elcmeuti di psicoamlisi* (1931 [1930])

255 256 Carta al Carta a a *Zehn Jahre Berliner* *psychoanalytischer Grundlage* (1932

257 259 Prólogo *Instituí* Prólogo *senlehre* [1931]) *Psychoanalytischcs* (1930) a Hermann Nunberg, *Allgemeine Neuro auf* burgomaestre de la ciudad de Príbor (1931) Georg Fuchs (1931)

261 Bibliografía e índice de autores
275 Índice alfabético

261 Bibliografía e índice de autores 275
índice alfabético

Advertencia sobre la edición en castellano

El presente libro forma parte de las *Obras completas* de Sigmund Freud, edición en 24 volúmenes que ha sido publicada entre los años 1978 y 1985. En un opúsculo que acompaña a esta colección (titulado *Sobre la versión castellana*) se exponen los criterios generales con que fue abordada esta nueva versión y se fundamenta la terminología adoptada. Aquí sólo haremos un breve resumen de las fuentes utilizadas, del contenido de la edición y de ciertos datos relativos a su aparato crítico.

La primera recopilación de los escritos de Freud fueron los *Gesammelte Schriften*,[1] publicados aún en vida del autor; luego de su muerte, ocurrida en 1939, y durante un lapso de doce años, aparecieron las *Gesammelte Werke*,[2] edición ordenada, no

Advertencia sobre la edición en castellano

El presente libro forma parte de las *Obras completas* de Sig mund Freud, edición en 24 volúmenes que ha sido publicada

entre los años 1978 y 1985. En un opiísculo que acompaña a esta colección (titulado *Sobre la versión castellana)* se exponen los criterios generales con que fue abordada esta nueva ver sión y se fundamenta la terminología adoptada. Aquí sólo ha remos un breve resumen de las fuentes utilizadas, del conte nido de la edición y de ciertos datos relativos a su aparato crítico.

La primera recopilación de los escritos de Freud fueron los *Gesammelte Schriften,*^ publicados aún en vida del autor; luego de su muerte, ocurrida en 1939, y durante un lapso de doce años, aparecieron las *Gesammelte Werke,*^ edición ordenada, no con un criterio temático, como la anterior, sino cronológico. En 1948, el Instituto de Psicoanálisis de Londres encargó a James B. Strachey la preparación de lo que se denominaría *The Standard Edition of the Complete Psychological Works oj Sigmund Freud,* cuyos primeros 23 volúmenes vieron la luz entre 1953 y 1966, y el 24° (índices y bibliografía general, amén de una fe de erratas), en 1974.'

La *Standard Edition,* ordenada también, en líneas generales, cronológicamente, incluyó además de los textos de Freud el siguiente material: I) Comentarios de Strachey previos a ca da escrito (titulados a veces *«Note»,* otras *«Introducción»).*

' Viena: Intemationaler Psychoanalytischer Verlag, 12 vols., 1924-34. La edición castellana traducida por Luis López-Ballesteros (Madrid; Biblioteca Nueva, 17 vols., 1922-34) fue, como puede verse, con temporánea de aquella, y fue también la primera recopilación en un idioma extranjero; se anticipó así a la primera colección inglesa, que terminó de publicarse en 1950 *{Collected Papers,* Londres; The Ho garth Press, 5 vols., 1924-50).

^ Londres: Imago Publishing Co., 17 vols., 1940-52; el vol. 18 (ín dices y bibliografía general) se publicó en Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 1968.

^ Londres: The Hogarth Press, 24 vols., 1953-74. Para otros de talles sobre el plan de la *Standard Edition,* los manuscritos utilizados por Strachey y los criterios aplicados en su traducción, véase su «Ge neral Preface», vol. 1, págs. xiii-xxii (traducido, en lo que no se re fiere específicamente a la lengua inglesa, en la presente edición como «Prólogo general», vol. 1, págs. xv-xxv).

2) Notas numeradas de pie de página que figuran entre corchetes para diferenciarlas de las de Freud; en ellas se indican variantes en las diversas ediciones alemanas de un mismo texto; se explican ciertas referencias geográficas, históricas, literarias, etc.; se consignan problemas de la traducción al inglés, y se incluyen gran número de remisiones internas a otras obras de Freud. 3) Intercalaciones entre corchetes en el cuerpo principal del texto, que corresponden también a remisiones internas o a breves apostillas que Strachey estimó indispensables para su correcta comprensión. 4) Bibliografía general, al final de cada volumen, de todos los libros, artículos, etc., en él mencionados. 5) Indice alfabético de autores y temas, a los que se le suman en ciertos casos algunos índices especiales (p.ej., «Indice de sueños», «Indice de operaciones fallidas», etc.).

El rigor y exhaustividad con que Strachey encaró esta aproximación a una edición crítica de la obra de Freud, así como su excelente traducción, dieron a la *Standard Edition* justo re-

2) Notas numeradas de' jiic de página que figuran entre cor chetes para

diferenciarlas dt.- las de Freud; en ellas se indican variantes en las diversas ediciones alemanas de un mismo tex to; se explican ciertas referencias geográficas, históricas, lite rarias, etc.; se consignan problemas de la traducción al in glés, y se incluyen gran número de remisiones internas a otras obras de Freud. 3) Intercalaciones entre corch(-tes en el cuer po principal del texto, *qw* corresponden también a inmisio nes internas o a breves apostillas *que* Strachey estimó indis pensables para su correcta comprensión. 4) Bibliografía gene ral, al final de cada volumen, de lodos los libros, artículos, etc., en él mencionados. 5) Índice allabético de autores y le mas, a los que se le suman en ciertos casos algunos írulices especiales (p.ej., <dndice de sueños», «índice de operaciones fallidas», etc.).

El rigor y exhauslividad con c)U(; Strachey encaró esta .ipro ximación a una edición crítica de la obra de Freud. así como su excelente traducción, dieron a la *Standard Edition* justo re nombre e hicieron de ella una obra de consulta intlispensatile.

La presente edición castellana, traducida directamente del alemán,* ha sido cotejada con la *Standard Edition,* abarca los mismos trabajos y su división en voliímencs se corresponde con la de esta. Cotí la sola excepción de algunas notas sobre problemas de traducción al iirglés, irrelevantes en este caso, se ha recogido todo el material crítico de Strachey, el cual, como cjueda dicho, aparece siempre entre corchetes.
'

Además, esta edición castellana incluye: 1) Notas de pie de página entre llaves, identificadas con un asterisco en el cuer po principal, y referidas las más de las veces a problemas pro pios de la traducción al castellano. 2) Intercalaciones entre llaves en el cuerpo principal, ya sea para reproducir la pala bra o frase original en alemán o para explicitar ciertas varian tes de traducción (los vocablos alemanes se dan en nominati vo singular, o tratándose de verbos, en infinitivo). 3) Un «Cilo sario alemán-castellano» de los principales términos especia lizados, anexo al antes mencionado opúsculo *Sobre la versión castellana.*

Antes de cada trabaj(j de Freud, se consignan en la *Standard Edition* sus sucesivas ediciones en alemán y en inglés; por nues-

"* Se ha tomado como base la 4"' reimpresión de las *Gesammelte Werke,* publicada por S. Fischer Verlag en 1972; para las dudas sobre posibles erratas se consultó, además, Freud, *Studienausgahe* (Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 11 vols,, 1969-75), en cuyo comité edi torial participó James Strachey y que contiene (traducidos al alemán) los comentarios y notas de este último.

^ En el volumen 24 se da una lista de equivalencias, página por página, entre las *Gesammelte Werke,* la *Standard Edition* y la presente edición.

tra parte proporcionamos los datos de las edicionca en alemán y las principales versiones existentes en castellano.[b]

tra parte

Con respecto a las grafías de las palabras castellanas y al vocabulario utilizado, conviene aclarar que: *a*) En el caso de las grafías dobles autorizadas por las Academias de la Lengua, hemos optado siempre por la de escritura más simple («trasferencia» en vez de «transferencia», «sustancia» en vez de «substancia», «remplazar» en vez de «reemplazar», etc.), siguiendo así una línea que desde hace varias décadas parece imponerse en la norma lingüística. Nuestra única innovación en este aspecto ha sido la adopción de las palabras «conciente» e «inconciente» en lugar de «consciente» e «inconsciente», innovación esta que aún no fue aprobada por las Academias pero que parecería natural, ya que «conciencia» sí goza de le-

proporcionamus los datos de las edicioni-s *vn* alemán y las principales versiones existentes en castellano." Con respecto a las grafías de las palabras castellanas y al vocabulario utilizado, conviene aclarar que: a) En el caso de las grafías dobles autorizadas por las Academias de la Len gua, hemos optado siempre por la de escritura más simple («trasferencia» en vez de «transferencia», «sustancia» en vez de «substancia», «remplazar» en vez de «reemplazar», etc.), siguiendo así una línea que desde hace varias décadas parece imponerse en la norma lingüística. Nuestra tínica innovación en este aspecto ha sido la adopción de las palabras «conciente» e «inconciente» en lugar de «consciente» e «inconsciente», in novación esta que aiin no fue aprobada por las Academias pero que parecería natural, ya que «conciencia» sí goza de le gitimidad, *b)* En materia de léxico, no hemos vacilado en re currir a algunos arcaísmos cuando estos permiten rescatar matices presentes en las voces alemanas originales y que se perderían en caso de dar preferencia exclusiva al uso actual. Análogamente a lo sucedido con la *Standard Editiim,* los 24 volúmenes que integran esta colección no fueron publicados en orden numérico o cronológico, sino según el orden impuesto por el contenido mismo de un material que debió ser objeto de una-amplia elaboración previa antes de adoptar determi nadas decisiones de índole conceptual o terminológica.'

" A este fin entendemos por «principales» la primera traducción (cronológicamente hablando) de cada trabajo y sus publicaciones su cesivas dentro de una colección de obras completas. La historia de estas publicaciones se pormenoriza en *Sobre la versión castellana,* donde se indican también las dificultades de establecer *con* certeza quién fue el traductor de algunos de los trabajos incluidos en las ediciones de Biblioteca Nueva de 1967-68 (3 vols.) y 1972-75 (9 vols.).

En las notas de pie de página y en la bibliografía que aparece al final del volumen, los títulos en castellano de los trabajos de Freud son los adoptados en la presente edición. En muchos casos, estos tí tulos no coinciden con los de las versiones castellanas anteriores.

' El orden de publicación de los volúmenes de la *Standard Edition* figura en *AE,* 1, pág. xxi, *n.* 7. Para esta versión castellana, el orden ha sido el siguiente: 1978: vols. 7, 15, 16; 1979: vols. 4, 5, 8, 9, 11, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22; 1980: vols. 2, 6, 10, 12, 13, 23; 1981: vols. 1, 3; 1985: vol. 24.

Lista de abreviaturas

(Para otros detalles sobre abreviaturas y caracteres tipo gráficos, véase la aclaración incluida en la bibliografía, *infra,* pág. 261.)

AE Freud, *Obras completas* (24 vols., en curso de pu blicación). Buenos Aires: Amorrortu editores, 1978-

BN Freud, *Obras completas.* Madrid: Biblioteca Nueva."

EA Freud, *Obras completas* (19 vols.). Buenos Aires: Editorial Americana, 1943-44.

GS Freud, *Gesammelte Schrtften* (12 vols.). Viena: In ternationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924-34.

GW Freud, *Gesammelte Werke* (18 vols.). Volúmenes 1-17, Londres: Imago Publishing Co., 1940-52; vo lumen 18, Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 1968.

KP Revista de Psicoanálisis. Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina, 1943-.

SA Freud, *Studienausgabe* (11 vols.). Francfort del Me no: S. Fischer Verlag, 1969-75.

SE Freud, *The Standard Edition of the Complete Psy chological Works* (24 vols.). Londres: The Hogarth Press, 1953-74.

SR Freud, *Obras completas* (22 vols.). Buenos Aires: Santiago Rueda, 1952-56.

Mnanach 1928 Almanack fur das Jahr 1928. Viena: In ternationaler Psychoanalytischer Verlag, 1927.

* Utilizaremos la sigla *BN* para todas las ediciones publicadas por Biblioteca Nueva, distinguiéndolas entre sí por la cantidad de volúmenes: edición de 1922-34, 17 vols.; edición de 1948, 2 vols.; edición de 1967-68, 3 vols.; edición de 1972-75, 9 vols.

Almanach für das Jahr 1929. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1928.

Almanach der Psychoanalyse 1930. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1929.

Freud, *Kleine Schriften zur Sexualtheorie*

Almanach 1929 Almanach fur das Jahr 1929. **Viena: In** ternationaler Psychoanalytischer Verlag, 1928.

Almanach 1930 Almanach der

Psychoanalyse 1930. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1929.

Sexualtheorie Freud, *Kleine Schriften zur Sexualtheorie und Traumlehre und zur Traumlehre.* Viena. 1931.

El porvenir de una ilusión El (1927)

porvenir de una ilusión
(1927)

Nota introductoria

Nota introductoria

Die Zukunft einer Illusion

Die Xukunft einer Illusion

Ediciones en alemán

Ediciones en alemán

1927 Leipzig, Viena y Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 91 págs.
1928 2ª ed. La misma editorial, 91 págs. (Sin modificaciones.)
1928 *GS*, **11**, págs. 411-66.
1948 *GW*, **14**, págs. 325-80.
1974 *SA*, **9**, págs. 135-89.

1927
Leipzig,
Viena y
Zurich:

Traducciones en castellano *

1930 «El porvenir de una ilusión». *BN* (17 vols.), **14**, págs. 5-66. Traducción de Luis López-Ballesteros.
1943 Igual título. *EA*, **14**, págs. 7-68. El mismo traductor.
1948 Igual título. *BN* (2 vols.), **1**, págs. 1277-303. El mismo traductor.
1953 Igual título. *SR*, **14**, págs. 7-54. El mismo traductor.
1967 Igual título. *BN* (3 vols.), **2**, págs. 73-100. El mismo traductor.
1974 Igual título. *BN* (9 vols.), **8**, págs. 2961-92. El mismo traductor.

Freud comenzó a escribir esta obra en la primavera europea de 1927, la terminó en el mes de setiembre de ese año y fue publicada en noviembre.

En el «Posfacio» que añadió en 1935 a su *Presentación autobiográfica* (1925*d*) destacó que en los diez años anteriores se había producido un «cambio significativo» en sus escritos: «Tras el rodeo que a lo largo de mi vida di a través de las ciencias naturale . la medicina y la psicoterapia,

* {Cf. la «Advertencia sob la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n.* 6.}

Internationaler Psychoana lytischer Verlag, 91 págs.

1928 2" ed. La misma editorial, 91 págs. (Sin modifica ciones.
)
1928 *GS,* 11, págs. 411-66.
1948 *GW,* 14, págs. 325-80.
1974 *SA, 9,* págs. 135-89.

Traducciones en castellano *

1930 «El porvenir de una ilusión». *BN* (17 vols.), 14, págs. 5-66. Traducción de Luis López-Ballesteros. 1943 Igual título. *EA,* 14, págs. 7-68. El mismo traductor. 1948 Igual título. *BN* (2 vols.), 1, págs. 1277-303. El mismo traductor. 1953 Igual título. *SR,* 14, págs. 7-54. El mismo traductor. 1967 Igual título. *BN* (3 vols.), 2, págs. 73-100. El mis mo traductor. 1974 Igual título. *BN* (9 vols.), 8, págs. 2961-92. El mismo traductor.

Freud comenzó a escribir esta obra en la primavera eu ropea de 1927, la terminó en el mes de setiembre de ese año y fue publicada en noviembre.

En el «Posfacio» que añadió en 1935 a su *Presentación autobiográfica* (1925¿) destacó que en los diez años ante riores se había producido un «cambio significativo» en sus escritos: «Tras el rodeo que a lo largo de mi vida di a través de las ciencias naturale , la medicina y la psicoterapia, mi interés regresó a aquellos problemas culturales que una vez cautivaron al joven apenas nacido a la actividad del

* {Cf. !a «Advertencia sob la edición en castellano», *supra,* pág. xiii y *n.* 6.}

pensamiento» *{AE,* 20, pág. 68). Por supuesto, varias veces había tocado tangencialmente esos problemas en dichos años —en especial, en *Tótem y tabú* (1912-13)-—;^ pero con *El porvenir de una ilusión* inauguró una serie de es tudios que habrían de constituir su preocupación primor dial por el resto de su vida. De ellos, los más importantes son *El malestar en la cultura* (1930a), sucesor directo del que aquí presentamos; el examen de diversas filosofías de la vida en la última de sus *Nuevas conferencias de intro ducción al psicoanálisis {1933a);* su carta abierta a Einstein, *¿Por qué la guerra?* (1933¿), y, por último, *Moisés y la religión monoteísta* {1939Í2), en el cual trabajó desde 1934 en adelante.

James Strachey

rdó el pro

cas

Si durante
todo un

lapso uno ha vivido dentro de una cultura determinada y por eso se empeñó a menudo en ex plorar sus orígenes y su ruta de desarrollo, en algún mo mento lo tentará dirigir la mirada en la otra dirección y preguntarse por el destino lejano que aguarda a esa cultura y las mudanzas que está llamada a transitar. Pero pronto notará que varios factores restan valor de antemano a seme jante indagación. Ante todo, porque son muy pocas las per sonas capaces de abarcar panorámicamente la fábrica de las cosas humanas en todas sus ramificaciones. Para la mayoría se ha vuelto necesario circunscribirse a un solo campo o a unos pocos; sin embargo, mientras menos sepa uno sobre el pasado y el presente, tanto más incierto será el juicio que pronuncie sobre el porvenir. En segundo lugar, porque jus tamente en un juicio de esa índole las expectativas subjeti vas del individuo desempeñan un papel que ha de estimarse ponderable; y a su vez, estas se muestran dependientes de factores puramente personales, como su propia experiencia, su actitud más o menos esperanzada hacia la vida, tal como se la prescribieron su temperamento, su éxito o su fracaso. Por fin, influye el hecho asombroso de que, en general, los seres humanos vivencian su presente como con ingenuidad, sin poder apreciar sus contenidos; primero deberían tomar distancia respecto de él, vale decir que el presente tiene que devenir pasado si es que han de obtenerse de él unos puntos de apoyo para formular juicios sobre las cosas venideras.

Por tanto, quien ceda a la tentación de pronunciarse acer ca del futuro probable de nuestra cultura hará bien en te ner presentes desde el comienzo los reparos ya señalados, así como la incerteza inherente a toda predicción en general. En cuanto a mí, de ahí se sigue que, en rápida huida ante una tarea tan enorme, iré a refugiarme en el pequeño ámbi to parcial al que yo mismo me he venido consagrando, tan pronto como haya determinado la posición que ocupa den tro del gran todo.

La cultura humana —me refiero a todo aquello en lo cual la vida humana se ha elevado por encima de sus

condiciones animales y se distingue de la vida animal (y omito diferen ciar entre cultura y civilización)— muestra al observador, según es notorio, dos aspectos. Por un lado, abarca todo el saber y poder-hacer que los hombres han adquirido para gobernar las fuerzas de la naturaleza y arrancarle bienes que satisfagan sus necesidades; por el otro, comprende todas las normas necesarias para regular los vínculos recíprocos entre los hombres y, en particular, la distribución de los bienes asequibles. Esas dos orientaciones de la cultura no son in dependientes entre sí; en primer lugar, porque los vínculos recíprocos entre los seres humanos son profundamente in fluidos por la medida de la satisfacción pulsional que los bienes existentes hacen posible; y en segundo lugar, porque el ser humano individual puede relacionarse con otro como un bien él mismo, si este explota su fuerza de trabajo o lo toma como objeto sexual; pero además, en tercer lugar, por que todo individuo es virtualmente un enemigo de la cul tura, que, empero, está destinada a ser un interés humano universal.^ Es notable que, teniendo tan escasas posibili dades de existir aislados, los seres humanos sientan como gravosa opresión los sacrificios a que los insta la cultura a fin de permitir una convivencia. Por eso la cultura debe ser protegida contra los individuos, y sus normas, institu ciones y mandamientos cumplen esa tarea; no sólo persi guen el fin de establecer cierta distribución de los bienes, sino el de conservarlos; y en verdad deben preservar de las mociones hostiles de los hombres todo cuanto sirve al do minio sobre la naturaleza y a la producción de bienes. Las creaciones de los hombres son frágiles, y la ciencia y la téc nica que han edificado pueden emplearse también en su aniquilamiento.

Así, se recibe la impresión de que la cultura es algo im puesto a una mayoría recalcitrante por una minoría que ha sabido apropiarse de los medios de poder y de compulsión. Desde luego, cabe suponer que estás dificultades no son in herentes a la esencia de la cultura misma, sino que están condicionadas por las imperfecciones de sus formas desarro lladas hasta hoy. De hecho, no resulta difícil pesquisar esos defectos. Mientras que la humanidad ha logrado continuos progresos en el sojuzgamiento de la naturaleza, y tiene de

1 [La hostilidad de los seres humanos hacia la cultura ocupa amplio espacio en los primeros capítulos de este trabajo. Freud volvió sobre el tema y lo examinó en forma aún más completa dos años más tarde, en su obra *El malestar en la cultura* (1930ÍÍ), *infra,* págs. 57 y sigs.]

recho a esperar otros mayores, no se

verifica con certeza un progreso semejante en la regulación de los asuntos huma nos; y es probable que en todo tiempo, como en esta época nuestra, muchos hombres se preguntaran si este sector de la adquisición cultural merecía preservarse. Se creería posi ble una regulación nueva de los vínculos entre los hombres, que cegara las fuentes del descontento con respecto a la cultura renunciando a la compulsión y a la sofocación de lo pulsional, de suerte que los seres humanos, libres de toda discordia interior, pudieran consagrarse a producir bienes y gozarlos. Sería la Edad de Oro; pero es dudoso que ese estado sea realizable. Parece, más bien, que toda cultura debe edificarse sobre una compulsión y una renuncia de lo pulsional; ni siquiera es seguro que, en caso de cesar aque lla compulsión, la mayoría de los individuos estarían dis puestos a encargarse de la prestación de trabajo necesaria para obtener nuevos medios de vida. Yo creo que es preciso contar con el hecho de que en todos los seres humanos están presentes unas tendencias destructivas, vale decir, antisocia les y anticulturales, y que en gran número de personas po seen suficiente fuerza para determinar su conducta en la sociedad humana.

Este hecho psicológico es de valor decisivo para apreciar la cultura humana. Si en un comienzo pudo creerse que lo esencial en ella era el sojuzgamiento de la naturaleza para obtener medios de vida, y se podía conjurar los peligros que la amenazaban mediante la adecuada distribución de estos últimos entre los hombres, ahora el centro de gravedad pa
rece haberse trasladado de lo material a lo anímico. Lo decisivo será que se logre (y la medida en que se lo logre) aliviar la carga que el sacrificio de lo pulsional impone a los hombres, reconciliarlos con la que siga siendo necesaria y resarcirlos por ella. Tan imprescindible como la compul
sión al trabajo cultural es el gobierno de la masa por parte de una minoría, pues las masas son indolentes y faltas de inteligencia, no aman la renuncia de lo pulsional, es impo sible convencerlas de su inevitabilidad mediante argumentos y sus individuos se corroboran unos a otros en la toleran cia de su desenfreno. Sólo mediante el influjo de individuos arquetípicos que las masas admitan como sus conductores es posible moverlas a las prestaciones de trabajo y las abstinen cias que la pervivencia de la cultura exige. Todo anda bien si esos conductores son personas de visión superior en cuanto a las necesidades objetivas de la vida y que se han elevado hasta el control de sus propios deseos pulsionales. Pero, en el afán de no perder su influencia, están expuestos

al riesgo de hacer más concesiones a las masas que estas a ellos, y por eso parece

necesario que dispongan de medios de poder para mantenerse independientes de las masas. Re sumiendo: dos propiedades de los seres humanos, amplia mente difundidas, tienen la culpa de que las normas cul turales sólo puedan conservarse mediante cierto grado de compulsión; son ellas: que espontáneamente no gustan de trabajar, y que los argumentos nada pueden contra sus pasiones.

Sé lo que se objetará a estas puntualizaciones. Se dirá que el carácter de las masas de seres humanos, tal como lo hemos descrito, está destinado a probar que la compul sión al trabajo cultural es indispensable; pero ese mismo carácter no es sino la consecuencia de normas culturales deficientes, que enconan a los hombres, los vuelven hoscos y vengativos. Nuevas generaciones, educadas en el amor y en el respeto por el pensamiento, que experimentaran desde temprano los beneficios de la cultura, mantendrían también otra relación con ella, la sentirían como su posesión más genuina, estarían dispuestas a ofrendarle el sacrificio de tra
bajo y de satisfacción pulsional que requiere para subsistir. Podrían prescindir de la compulsión y diferenciarse apenas de sus conductores. Si hasta hoy en ninguna cultura han existido masas de esa cualidad, ello se debe a que ninguna acertó a darse las normas que pudieran ejercer esa influen
cia sobre los seres humanos, desde su infancia misma. Uno puede dudar de que sea posible en general, o de que lo sea ahora, en el estado actual de nuestro dominio sobre la naturaleza, establecer semejantes normas cultura les; puede preguntar de dónde vendrían esos conductores superiores, serenos y abnegados que actuarían como educa dores de las generaciones futuras, y espantarse ante el enorme gasto de compulsión inevitable hasta el momento en que se alcanzaran tales propósitos. No es posible poner en entredicho la grandiosidad de ese plan, su gravitación para el futuro de la cultura humana. Tiene una base cierta en la intelección psicológica de que el ser humano está do tado de las más diversas disposiciones pulsionales, cuya orientación definitiva es señalada por las vivencias de la primera infancia. Los límites de la educabilidad del ser hu mano son por eso, también, los de la eficacia de un cambio cultural así concebido. Puede ponerse en duda que un me dio cultural diverso logre (y en qué medida lo lograría) extinguir aquellas dos propiedades de las masas que tanto entorpecen la conducción de los asuntos humanos. El ex
perimento no se ha hecho todavía. Es probable que cierto

porcentaje de la humanidad —a

consecuencia de disposicio nes enfermizas o de una intensidad pulsional hipertrófica— permanezca siempre asocial; pero si se consiguiera dismi nuir la mayoría hoy enemiga de la cultura hasta convertirla en una minoría, se habría logrado mucho, quizá todo lo asequible.

No querría dar la impresión de que he extraviado la senda prefijada a mi indagación. Por eso quiero asegurar expresamente que está lejos de mí el propósito de formular juicios sobre el gran experimento cultural que se desarrolla hoy en el vasto país situado entre Europa y Asia.^ No ten go el conocimiento ni la capacidad para decidir si es o no realizable, ni para examinar si los métodos empleados son adecuados al fin, ni para medir el tamaño del inevitable abismo que separa el propósito de su ejecución. Lo que allí se prepara escapa, por inconcluso, a un abordaje para el cual nuestra cultura hace tiempo consolidada ofrece los materiales.

2 [Véanse, empero, las consideraciones hechas en *El malestar en la cultura* (1930a), *infra,* págs. 109 y sigs., en *¿Por qué la guerra? (V)'i'ib), AE,* 32, págs. 192 y 195, y en el extenso examen de este punto que aparece en la última de las *Nuevas conferencias de intro ducción al psicoanálisis* (1933(i)].

II

Sin advertirlo nos hemos deslizado de lo económico a lo psicológico. Al comienzo nos tentó buscar el patrimonio cultural en los bienes existentes y en las normas que rigen su distribución. Pero llegamos a inteligir que toda cultura descansa en la compulsión al trabajo y en la renuncia de lo pulsional, y por eso inevitablemente provoca oposición en los afectados por tales requerimientos; así devino claro que los bienes mismos, los medios para obtenerlos y los regí
menes para su distribución no pueden ser lo esencial o lo único de la cultura. En efecto, están amenazados por la rebelión y la manía destructora de los miembros de la cul tura. Junto a los bienes tenemos ahora los medios capaces de preservar la cultura, los medios compulsivos y otros des tinados a reconciliar con ella a los seres humanos y resar cirlos por los sacrificios que impone. Estos últimos pueden
describirse como el patrimonio anímico de la cultura. Con miras a emplear una terminología uniforme, llama remos «frustración» (denegación) al hecho de que una pul sión no pueda ser satisfecha; «prohibición», a la norma que la establece, y «privación», al estado producido por la pro hibición. El paso siguiente es distinguir entre privaciones que afectan a todos y aquellas que no, que se circunscriben a grupos, a clases o aun a individuos. Las primeras son las más antiguas: con las prohibiciones que las originaron, la cultura inició su desasimiento del estado animal primordial, no sabemos cuántos milenios atrás. Para nuestra sorpresa, hallamos que siguen siendo eficaces, siguen formando el núcleo de la hostilidad a la cultura. Los deseos pulsionales que padecen bajo su peso nacen de nuevo con cada niño; hay una clase de hombres, los neuróticos, que ya reaccionan con asocíalidad frente a esas frustraciones. Tales deseos pul sionales son los del incesto, el canibalismo y el gusto de matar. Suena extraño reunir estos deseos, en cuya repro bación todos los hombres parecen estar de acuerdo, con aquellos otros en torno de cuyo permiso o denegación se lucha tan vivamente en nuestra cultura; pero desde el pun to de vista psicológico es lícito hacerlo. Por otra parte, la

conducta
cultural
hacia estos

deseos pulsionales, los más antiguos, en modo alguno es siempre la misma; sólo el ca nibalismo parece proscrito en todas partes, y para el abor daje no analítico ha sido enteramente superado; en cuanto a los deseos incestuosos, todavía podemos registrar su inten sidad detrás de su prohibición, y el asesinato sigue siendo practicado, y hasta ordenado, bajo ciertas condiciones, por nuestra cultura. Es probable que nos aguarden desarrollos culturales en que satisfacciones de deseo hoy totalmente posibles parezcan tan inaceptables como ahora lo es el canibalismo.

Ya en estas renuncias de pulsión, las más antiguas, ínter viene un factor psicológico que conserva su vigencia en todas las posteriores. No es cierto que el alma humana no haya experimentado evolución alguna desde las épocas más antiguas y que, a diferencia de lo que ocurre con los pro gresos de la ciencia y de la técnica, permanezca hoy idén tica a lo que fue en el comienzo de la historia. Aquí pode mos pesquisar uno de esos progresos anímicos. Está en la línea de nuestra evolución interiorizar poco a poco la com pulsión externa, así: una instancia anímica particular, el superyó del ser humano, la acoge entre sus mandamientos.-' Todo niño nos exhibe el proceso de una trasmudación de esa índole, y sólo a través de ella deviene moral y social. Este fortalecimiento del superyó es un patrimonio psico lógico de la cultura, de supremo valor. Las personas en quienes se consuma se trasforman, de enemigos de la cul tura, en portadores de ella. Mientras mayor sea su número dentro de un círculo cultural, tanto más segura estará esa cultura y más podrá prescindir de los medios de compul sión externa. Ahora bien, la medida de esa interiorización es muy diversa para cada una de las prohibiciones de lo pul sional. En lo tocante a los requerimientos culturales más antiguos, ya mencionados, parece haberse logrado en vasta medida, si dejamos de lado la indeseada excepción de los neuróticos. Esta proporción varía cuando consideramos las otras exigencias pulsionales. Observamos entonces, con sor presa e inquietud, que una enorme mayoría de seres huma nos sólo obedecen a las prohibiciones culturales correspon dientes presionados por la compulsión externa, vale decir, sólo donde esta pueda asegurar su vigencia y durante el tiempo en que sea temible. Esto vale también para los re clamos de la cultura que se denominan morales, dirigidos a todos por igual. A ellos atañe la mayor parte de lo que ex

1 [Cf. *El yo y el ello* (1923^), *AE.* 19, págs. 30 y .'!¡gs.] 11

perimentamos como insolvencia moral de los seres humanos. Infinito es el número de hombres cultos que retrocederían espantados ante el asesinato o el incesto, mas no se de niegan la satisfacción de su avaricia, de su gusto de agredir, de sus apetitos sexuales; no se privan de dañar a los otros mediante la mentira, el fraude, la calumnia toda vez que se encuentran a

salvo del castigo; y esto siempre fue así, a lo largo de muchas épocas culturales.

En cuanto a las restricciones que afectan a determinadas clases de la sociedad, nos topamos con unas constelaciones muy visibles, que por otra parte nunca han sido descono cidas. Cabe esperar que estas clases relegadas envidien a los privilegiados sus prerrogativas y lo hagan todo para librar se de su «plus» de privación. Donde esto no es posible, se consolidará cierto grado permanente de descontento dentro de esa cultura, que puede llevar a peligrosas rebeliones. Pero si una cultura no ha podido evitar que la satisfacción de cierto número de sus miembros tenga por premisa la opresión de otros, acaso de la mayoría (y es lo que sucede en todas las culturas del presente), es comprensible que los oprimidos desarrollen una intensa hostilidad hacia esa cultura que ellos posibilitan mediante su trabajo, pero de cuyos bienes participan en medida sumamente escasa. Por eso no cabe esperar en ellos una interiorización de las prohi
biciones culturales; al contrario: no están dispuestos a reco nocerlas, se afanan por destruir la cultura misma y even tualmente hasta por cancelar sus premisas. La hostilidad de esas clases a la cultura es tan manifiesta que se ha pasado por alto la que también existe, más latente, en los estratos favorecidos de la sociedad. Huelga decir que una cultura que deja insatisfechos a un número tan grande de sus miem bros y losv empuja a la revuelta no tiene perspectivas de
conservarse de manera duradera ni lo merece. El grado de interiorización de los preceptos culturales —expresado en términos populares y apsicológicos: el nivel moral de sus miembros-— no es el único bien anímico que cuenta para la apreciación de una cultura. Están, además, su patrimonio de ideales y de creaciones artísticas, vale de cir, las satisfacciones obtenidas de ambos.

Con demasiada facilidad se tenderá a incluir entre las posesiones psíquicas de una cultura sus ideales, es decir, las valoraciones que indican cuáles son sus logros supremos y más apetecibles. En un primer momento parece como si esos ideales presidieran los logros del círculo cultural; pero el proceso efectivo acaso sea que los ideales se forman tras los primeros logros posibilitados por la conjunción entre las

dotes interiores y las

circunstancias externas de una cultura, y que esos logros iniciales son refirmados luego por el ideal con miras a su prosecución. Por tanto, la satisfacción que el ideal dispensa a los miembros de la cultura es de natu
raleza narcisista, descansa en el orgullo por el logro ya con seguido. Para ser completa, esa satisfacción necesita de la comparación con otras culturas que se han lanzado a logros diferentes y han desarrollado otros ideales. En virtud de estas diferencias, cada cultura se arroga el derecho a menos preciar a las otras. De esta manera, los ideales culturales pasan a ser ocasión de discordia y enemistad entre diversos círculos de cultura, como se lo advierte clarísimo entre las naciones.

La satisfacción narcisista proveniente del ideal de cultura es, además, uno de los poderes que contrarrestan con éxito la hostilidad a la cultura dentro de cada uno de sus círculos. No sólo las clases privilegiadas, que gozan de sus beneficios; también los oprimidos pueden participar de ella, en la me
dida en que el derecho a despreciar a los extranjeros los resarce de los perjuicios, que sufren dentro de su propio círculo. Se es, sí, un plebeyo miserable, agobiado por las deudas y las prestaciones militares; pero, a cambio, se es un romano que participa en la tarea de sojuzgar a otras naciones y dictarles sus leyes. Esta identificación de los oprimidos con la clase que los sojuzga y explota no es, empero, sino una pieza dentro de un engranaje más vasto. En efecto, por otra parte pueden estar ligados a ella afectivamente y, a pesar de su hostilidad hacia los señores, verlos como su ideal. Si no existieran tales vínculos, satisfactorios en el fon do, sería incomprensible que un número harto elevado de culturas pervivieran tanto tiempo a pesar de la justificada hostilidad de vastas masas.

De otra índole es la satisfacción que el arte procura a los miembros de un círculo cultural, si bien regularmente per manece inaccesible para las masas, que son reclamadas por un trabajo agotador y no han gozado de ninguna educación personal. Como lo sabemos desde hace mucho tiempo," el arte brinda satisfacciones sustitutivas para las renuncias cul turales más antiguas, que siguen siendo las más hondamente sentidas, y por eso nada hay más eficaz para reconciliarnos con los sacrificios que aquellas imponen. Además, sus crea ciones realzan los sentimientos de identificación de que tanto necesita todo círculo cultural; lo consiguen dando ocasión a vivenciar en común sensaciones muy estimadas.

- [C£., por ejemplo, «El creador literario *y* el fantaseo» (1908e).] 13

Pero también sirven a la

satisfacción narcisista cuando fi guran los logros de la cultura en cuestión y hacen presentes sus ideales de manera impresionante.

Todavía no hemos mencionado la pieza quizá más impor tante del inventario psíquico de una cultura. Nos referimos a sus representaciones religiosas en el sentido más lato, o, con otras palabras (que justificaremos en lo que sigue), a sus ilusiones.

Ill

¿En qué reside el valor particular de las representaciones religiosas?

Hemos hablado de una hostilidad a la cultura, producida por la presión que ella ejerce, por las renuncias de lo pul sional que exige. Imaginemos canceladas sus prohibiciones: será lícito escoger como objeto sexual a la mujer que a uno le guste, eliminar sin reparos a los rivales que la disputen o a quienquiera que se interponga en el camino; se podrá arrebatarle a otro un bien cualquiera sin pedirle permiso: ¡qué hermosa sucesión de satisfacciones sería entonces la vida! Claro que enseguida se tropieza con la inmediata di
ficultad: los demás tienen justamente los mismos deseos que yo, y no me dispensarán un trato más considerado que yo a ellos. Por eso, en el fondo, sólo un individuo podrá devenir ilimitadamente dichoso mediante esa cancelación de las limitaciones culturales: un tirano, un dictador, que haya atraído hacia sí todos los medios de poder; y ese in
dividuo, además, tendrá todas las razones para desear que los otros obedezcan al menos a este solo mandamiento cul tural: «No matarás».

Pero, ¡cuan impensable, cuan miope en todo caso aspirar a una cancelación de la cultura! Sólo quedaría el estado de naturaleza, que es mucho más difícil de soportar. Es verdad que la naturaleza no nos exigía limitar en nada nuestras pul
siones, las consentía; pero tiene su modo, particularmente eficaz, de limitarnos: nos mata, a nuestro parecer de una manera fría, cruel y despiadada, y acaso a raíz de las mismas ocasiones de nuestra satisfacción. Justamente por esos pe
ligros con que la naturaleza nos amenaza nos hemos aliado y creado la cultura, que, entre otras cosas, también debe posibilitarnos la convivencia. Y por cierto la principal tarea de la cultura, su genuina razón de existir, es protegernos de la naturaleza.

Sabido es que en muchos aspectos ya hoy lo consigue pa
sablemente bien, y es evidente que algún día lo hará mucho mejor. Pero ningún hombre cae en el espejismo de creer que la naturaleza ya esté conquistada; y pocos osan esperar

que alguna vez el ser

humano la someta por completo. Ahí están los elementos, que parecen burlarse de todo yugo humano: la Tierra, que tiembla y desgarra, abismando a todo lo humano y a toda obra del hombre; el agua, que embravecida lo anega y lo ahoga todo; el tifón, que barre cuanto halla a su paso; las enfermedades, que no hace mucho hemos discernido como los ataques de otros seres vivos; por último, el doloroso enigma de la muerte, para la cual hasta ahora no se ha hallado ningún bálsamo ni es probable que se lo descubra. Con estas violencias la natu raleza se alza contra nosotros, grandiosa, cruel, despiadada; así nos pone de nuevo ante los ojos nuestra endeblez y des valimiento, de que nos creíamos salvados por el trabajo de la cultura. Una de las pocas impresiones gozosas y recon fortantes que se pueden tener de la humanidad es la que ofrece cuando, frente a una catástrofe desatada por los ele mentos, olvida su rutina cultural, todas sus dificultades y enemistades internas, y se acuerda de la gran tarea común: conservarse contra el poder desigual de la naturaleza. Así como para el conjunto de la humanidad, también para el individuo es la vida difícil de soportar. La cultura de que forma parte le impone ciertas privaciones, y otra cuota de padecimiento le es deparada por los demás hombres, sea a despecho de las prescripciones culturales o a consecuencia de la imperfección de esa cultura. Y a ello se añaden los perjuicios que le ocasiona la naturaleza no yugulada —él la llama destino—. Un continuo estado de expectativa an gustiada y una grave afrenta al natural narcisismo debían ser las consecuencias de tal situación. Ya sabemos cómo reacciona el individuo frente a los daños que le infieren la cultura y sus prójimos: desarrolla un grado correspondiente de resistencia a sus normas, de hostilidad a la cultura. Pero, ¿cómo se defendería de los hiperpoderes de la naturaleza, del destino, que lo amenazan tanto a él como a los demás? La cultura lo dispensa de esa tarea, procurándola de igual manera para todos; y es digno de notarse, por añadidura, que todas las culturas obran en esto más o menos del mismo modo. Así, la cultura no ceja en el cumplimiento de su misión de preservar a los hombres de la naturaleza, sólo que la continúa con otros medios. Aquí la tarea es múltiple: el sentimiento de sí del ser humano, gravemente amenaza do, pide consuelo; es preciso disipar los terrores que ins piran el mundo y la vida; y aparte de ello, también exige respuesta el apetito de saber de los hombres, impulsado sin duda por los más potentes intereses prácticos. Con el primer paso ya se ha obtenido mucho. Y este con

siste en humanizar la

naturaleza. Contra las fuerzas y des tinos impersonales nada se puede, permanecen eternamente ajenos. Pero si en los elementos hierven pasiones como en el alma misma; si ni siquiera la muerte es algo espontáneo, sino el acto violento de una voluntad maligna; si por do quier nos rodean en la naturaleza seres como los que cono cemos en nuestra propia sociedad, entonces uno cobra alien to, se siente en su casa *{heimisch]* en lo ominoso *{TJn heimlich},* puede elaborar psíquicamente su angustia sin sentido. Acaso se esté todavía indefenso, pero ya no parali zado y desvalido: al menos se puede reaccionar; y hasta quizá ni siquiera se esté indefenso, puesto que contra esos superhombres violentos de ahí fuera pueden emplearse los mismos medios de que uno se sirve en su propia sociedad, puede intentar conjurarlos, apaciguarlos, sobornarlos, arre batándoles una parte de su poder mediante esos modos de influjo. Semejante sustitución de una ciencia de la natura leza por una psicología no procura un mero alivio momen táneo; enseña también el camino para un dominio ulterior de la situación.

Esta situación, en efecto, no es algo nuevo; tiene un arquetipo infantil, en verdad no es sino la continuación de otra, inicial: en parejo desvalimiento se había encontrado uno ya una vez, de niño pequeño, frente a una pareja de progenitores a quienes se temía con fundamento, sobre todo al padre, pero de cuya protección, también, se estaba seguro contra los peligros que uno conocía entonces. Ello sugería igualar ambas situaciones. Y aquí, como en la vida onírica, el deseo reclama su parte. Una premonición de muerte asedia al que duerme, quiere trasladarlo a la tumba; pero el trabajo del sueño sabe escoger la condición bajo la cual aun ese temido evento se convierta en un cumplimiento de deseo: el soñante se ve en una antigua tumba etrusca a la que había descendido, dichoso, para satisfacer sus inte reses arqueológicos.^ De modo semejante, el hombre no convierte a las fuerzas naturales en simples seres humanos con quienes pudiera tratar como lo hace con sus prójimos, pues ello no daría razón de la impresión avasalladora que le provocan; antes bien, les confiere carácter paterno, hace de ellas dioses, en lo cual obedece no sólo a un arquetipo infantil, sino también, como he intentado demostrarlo, a uno filogenético."

1 [Freud alude a un sueño que él tuvo y sobre el cual informó en L,i *interpretación de los sueños* (1900a), *AE,* 5, pág; 453.] - [Véase el cuarto de los ensayos que integran *Tótem y tabú* (1912- 13), *AE,* 13, págs. 148 y sigs.]

Con el paso del

tiempo, se observan por primera vez re gularidades y leyes en los fenómenos de la naturaleza, cuyas fuerzas pierden entonces sus rasgos humanos. Pero el desva limiento de los seres humanos permanece, y con él su año ranza del padre, y los dioses. Estos retienen su triple mi sión: desterrar los terrores de la naturaleza, reconciliar con la crueldad del destino, en. particular como se presenta en la muerte, y resarcir por las penas y privaciones que la con vivencia cultural impone al hombre.

Ahora bien, entre estas diversas operaciones, poco a poco se desplaza el acento. Se advierte que los fenómenos natu rales se desenvuelven por sí solos, según leyes necesarias in ternas; por cierto, los dioses son los señores de la natura leza, ellos la han normado así y ahora pueden abandonarla a sí misma. Sólo ocasionalmente intervienen en su curso, con los llamados milagros, como para asegurarnos que no han resignado nada de su originaria esfera de poder. Pero en lo que atañe a la distribución de los destinos, subsistirá una vislumbre desasosegante: el desvalimiento y el descon cierto del género humano son irremediables. Es sobre todo aquí donde fracasan los dioses; si son ellos quienes crean el destino, por fuerza sus designios se llamarán inescrutables; el pueblo más dotado de la Antigüedad entrevio la inte lección de que la *Moira* está por encima de los dioses y eUos mismos tienen su destino. Y mientras más autónoma se vuelve la naturaleza, y más se repliegan de ella los dioses, tanto más seriamente se concentran todas las expectativas en la tercera de las operaciones que le son inherentes, y lo moral deviene su genuino dominio. Misión de los dioses será ahora compensar las deficiencias y los perjuicios de la cultura, tomar en cuenta las penas que los seres humanos se infligen unos a otros en la convivencia, velar por el cumpli miento de los preceptos culturales que ellos obedecen tan mal. Se atribuirá origen divino a los preceptos culturales mismos, se los elevará sobre la sociedad humana, exten diéndoselos a la naturaleza y al acontecer universal.

De ese modo se creará un tesoro de representaciones, en gendrado por la necesidad de volver soportable el desvali miento humano, y edificado sobre el material de recuerdos referidos al desvalimiento de la infancia de cada cual, y de la del género humano. Se discierne con claridad que este patrimonio protege a los hombres en dos direcciones: de los peligros de la naturaleza y el destino, y de los perjuicios que ocasiona la propia sociedad humana. Expongamos ese patrimonio en su trabazón: La vida en este mundo sirve a un fin superior; no es fácil colegir este, pero sin duda sig-

nifica un

perfeccionamiento del ser humano. Es probable que el objeto de esta elevación y exaltación sea lo espiritual del hombre, su alma, que tan lenta y trabajosamente se ha ido separando del cuerpo en el curso de las edades. Todo cuanto acontece en este mundo es cumplimiento de los pro
pósitos de una inteligencia superior a nosotros, que, aunque por caminos y rodeos difíciles de penetrar, todo lo guía en definitiva hacia el Bien, o sea, hacia nuestra bienaventuran za. Sobre cada uno de nosotros vela una Providencia bon dadosa, sólo en apariencia severa, que no permite que sea mos juguete de las fuerzas naturales despiadadas e hiper intensas; ni siquiera la muerte es un aniquilamiento, un regreso a lo inanimado inorgánico, sino el comienzo de un nuevo modo de existencia, situado en la vía hacia el desa rrollo superior. Y pasando ahora al otro polo: las mismas leyes éticas que han promulgado nuestras culturas gobier nan también el universo íntegro, sólo que son guardadas por una instancia juzgadora suprema con un poder y una cons tancia incomparablemente mayores. Todo lo bueno halla su recompensa final, y todo lo malo su castigo, si no en esta forma de vida, al menos en las existencias posteriores clue comienzan tras la muerte. Así, todo terror,- toda pena y aspereza de la vida están destinados a compensarse; la vida tras la muerte, que prosigue nuestra vida terrenal como la porción invisible del espectro se añade a la visible, lleva todo a la perfección que acaso echábamos de menos en este mundo. Y la superior sabiduría que rige ese ciclo, la infi nita bondad que en él se exterioriza, la justicia que final mente se impone, he ahí las propiedades de la esencia di vina que nos ha creado y ha creado al universo todo. O más bien de la única esencia divina, en que se han condensado en nuestra cultura todos los dioses de las épocas pasadas. El pueblo que fue el primero en alcanzar esa concentración de las propiedades divinas no se enorgulleció poco de ese progreso. Había puesto al descubierto el núcleo paterno que desde siempre se ocultaba tras cada figura de Dios; en el fondo, fue un regreso a los comienzos históricos de la idea de Dios. Ahora que Dios era único, los vínculos con él po dían recuperar la intimidad e intensidad de las relaciones del niño con su padre. Y se quiso ser recompensado por haber hecho tanto en beneficio del padre: al menos, ser el único hijo amado, el pueblo elegido. Mucho después la piadosa Norteamérica demanda ser *«God's own country»* {«la patria de Dios»}, y ello es en efecto así, respecto de una de las formas bajo las cuales los hombres veneran a la divinidad.

Las

representaciones religiosas resumidas en el párrafo anterior han recorrido, desde luego, un largo trayecto de desarrollo; diversas culturas las sostuvieron en fases dife rentes. He seleccionado una sola de esas fases de desarrollo, que responde aproximadamente a la configuración última de nuestra actual cultura cristiana y blanca. Es fácil notar que las piezas de ese todo no armonizan bien entre sí, que no todas las preguntas acuciantes reciben respuesta, y que a duras penas puede rechazarse el mentís de la experiencia cotidiana. Pero, tal como son, a esas representaciones —las religiosas, en sentido lato— se las considera el patrimonio más precioso de la cultura, lo más valioso que tiene para brindar a sus miembros; y se las aprecia mucho más que a todas las artes en cuanto a arrancar a la Tierra sus tesoros, proveer de alimentos a la humanidad y prevenir sus enfer
medades. Los hombres creen que no podrían soportar la vida si no atribuyesen a esas representaciones el valor que se demanda para ellas. Por eso se nos plantean los interro gantes: ¿Qué son esas representaciones a la luz de la psi cología? ¿De dónde reciben su alta estima? Y, para prose guir tímidamente: ¿Cuál es su valor efectivo?

IV

Una indagación que avanza impertérrita como un monó logo no deja de entrañar sus peligros. Uno cede demasiado fácilmente a la tentación de apartar ideas que querrían in terrumpirla, a cambio de lo cual le sobreviene un senti miento de inseguridad que a la postre pretende acallar mostrándose terminante en grado excesivo. Por eso me invento un contradictor que sigue con desconfianza mis puntualizaciones, y de tiempo en tiempo le cedo la palabra.^

Lo escucho decir: «Usted ha usado repetidas veces expre siones como "La cultura crea estas representaciones religio sas", "La cultura las pone a disposición de sus miembros". Suenan un poco extrañas; yo no sabría afirmar por qué, pero no son tan evidentes como cuando se sostiene que la cul tura ha creado regímenes para la distribución de los pro ductos del trabajo o para los derechos concernientes a la mujer y el niño».

Opino, sin embargo, que es lícito emplear tales expre siones. He intentado mostrar que las representaciones reli giosas provienen de la misma necesidad que todos los otros logros de la cultura: la de preservarse frente al poder hi pertrófico y aplastante de la naturaleza. A esto se suma un segundo motivo: el esfuerzo por corregir las imperfecciones de la cultura, penosamente sentidas.

También es muy co rrecto decir que la cultura obsequia al individuo esas re presentaciones; en efecto, él las encuentra dadas, le son aportadas ya listas, él no sería capaz de hallarlas por sí solo. Entra en posesión de la herencia de muchas generaciones, que recibe como a la tabla de multiplicar o a la geometría. Es verdad que hay aquí una diferencia, pero se halla en otro lugar y todavía no podemos aclararla. En cuanto al senti miento de extrañeza que mi interlocutor señalaba, acaso se deba en parte a que este patrimonio de representaciones religiosas suele sernos presentado como revelación divina.

1 [El mismo método expositivo había sido adoptado poco tiempo atrás por Freud en *¿Pueden los legos ejercer el análisis?* (1926e), y también, aunque en un contexto algo diferente, un cuarto de siglo antes, en «Sobre los recuerdos encubridores» (1899ÍÍ).]

Sólo que eso mismo es ya una pieza del

sistema religioso y descuida por completo el desarrollo histórico de estas ideas, así como el hecho de que son diferentes en diversas épocas y culturas.

«Hay otro punto que me parece importante. De acuerdo con lo expresado por usted, la humanización de la natura leza nace de la necesidad de poner término al desconcierto y desvalimiento del hombre frente a las fuerzas cjuc él teme, de relacionarse con ellas para influirlas finalmente. Ahora bien, parece ocioso aducir ese motivo. En efecto, el hombre primitivo no tiene otra opción, otro camino de pensamien to. Es para él natural, como innato, proyectar su esencia hacia fuera, al mundo, y ver en todos los procesos que observa unas exteriorizaciones de seres que en el fondo son semejantes a él. Ele ahí el único método de su actividad concepto adora. Y en modo alguno es evidente, sino más bien una asombrosa coincidencia, que dejándose llevar así por sus disposiciones naturales consiguiese satisfacer ai mis mo tiempo una de sus grandes necesidades».

Yo no lo encuentro tan llamativo. ¿Opina usted, por ven tura, que el pensar de los hombres no conoce motivos prác ticos, sino que es meramente la expresión de un desintere sado apetito de saber? Eso es harto improbable. Más bien creo que el ser humano, incluso cuando personifica fuerzas naturales, obedece a un arquetipo infantil. Con las personas que formaron su primer contorno aprendió que el camino para influirlas era establecer una relación con ellas; y por eso después, con idéntica finalidad, trata de igual manera a todo lo otro que le sale al paso. No contradigo, entonces, la puntualización descriptiva que usted hace; efectivamen te, es connatural al ser humano personificar todo lo que pretende concebir, a fin de gobernarlo después —el do minio psíquico como preparación del físico—; pero yo, ade más, aduzco el motivo y la génesis de esa peculiaridad del pensamiento humano.

«Hay una tercera cosa todavía: Usted ya se ha ocupado antes del origen de la religión, en su libro *Tótem y tabú* [1912-f3]. Pero ahí todo se presenta de otro modo. No hay más que la relación hijo-padre; Dios es el padre enaltecido, la añoranza del padre es la raíz de la necesidad religiosa. Después, al parecer, descubrió usted el factor de la im potencia y el desvalimiento humanos, atribuyéndole de ma nera universal el papel máximo en la formación de la re ligión; y ahora retrascribe a términos de desvalimiento todo lo que antes era complejo paterno. ¿Puedo pedirle una aclaración sobre ese cambio?».

De buena

gana la daré, no esperaba sino esa **invitndrtii.** Si es que se trata realmente de un cambio. En *Tótem y tahú,* lo que debía explicarse no era la génesis de las religiones, sino sólo la del totemismo. ¿Acaso alguna de las opiniones que hayan llegado a su conocimiento le permite a usted comprender que la forma primera en que la divinidad pro
tectora se reveló al hombre fuera la animal, que se prohi biera matar y comer a ese animal, y sin embargo se institu yera la solemne costumbre de matarlo y comerlo en común una vez por año? Es justamente lo que sucede en el tote mismo. Y no parece atinado entablar una polémica acerca de si es lícito llamar religión al totemismo. Mantiene ínti mos vínculos con las posteriores religiones deístas; los ani males totémicos se convierten en los animales sagrados de los dioses. Y las primeras, pero Jas más profundas, limi taciones morales —la prohibición de matar y la del inces to— nacen del suelo del totemismo. Ahora bien, ya sea que acepte o no las conclusiones de *Tótem y tabú,* espero con cederá que en ese libro gran número de hechos dispersos y
muy asombrosos se reúnen en un todo congruente. ¿Por qué el Dios animal no bastó a la larga, y fue rele vado por el humano? He ahí un problema que apenas se ro2a en *Tótem y tabú,* en tanto que otros relativos a la for mación de la religión ni siquiera se mencionan. ¿Considera usted que una limitación temática de esa índole equivale a una desmentida? Mi trabajo es un buen ejemplo de es tricto aislamiento del sector en que el abordaje psicoanalí tico podía hacer su aporte a la solución del problema reli gioso. Y si ahora intento lo otro, menos sólidamente afian zado, no debe usted acusarme de contradicción, como antes de unilateralidad. Desde luego, queda a mi cargo señalar las vías conectivas entre lo afirmado antes y lo que ahora ex pongo, entre la motivación más profunda y la manifiesta, entre el complejo paterno y el desvalimiento y la necesidad de protección del ser humano.

No es difícil hallar tales conexiones. Son los vínculos entre el desvalimiento del niño y el del adulto, su conti nuación; de ese modo, como era de esperar, la motivación psicoanalítica de la formación de la religión se trasforma en el aporte infantil a.su motivación manifiesta. Situémonos en la vida anímica del niño pequeño. ¿Recuerda usted la elección de objeto según el tipo del apuntalamiento, de que habla el análisis?" La libido sigue los caminos de las nece sidades narcisistas y se adhiere a los objetos que aseguran

-' [Cf. «Introducción del narcisismo» (1914f), *AE,* 14, pág.

84.] **23**

su

satisfacción. Así, la madre, que satisface el hambre, de viene el

primer objeto de amor, y por cierto también la primera protección frente a todos los peligros indetermina dos que amenazan en el mundo exterior; podríamos decir: la primera protección frente a la angustia.

La madre es relevada pronto en esta función por el pa dre, más fuerte, y él la retiene a lo largo de toda la niñez. Empero, la relación con el padre está aquejada de una pecu liar ambivalencia. El mismo fue un peligro, quizá desde el vínculo inicial con la madre. Y cuando se pasa a anhelarlo y admirarlo no se lo teme menos. Los indicios de esta ambiva lencia del vínculo con el padre están hondamente impresos en todas las religiones, como lo puntualicé también en *Tó tem y tabtí.* Ahora bien, cuando el adolescente nota que le está deparado seguir siendo siempre un niño, que nunca podrá prescindir de la protección frente a hiperpoderes aje nos, presta a estos los rasgos de la figura paterna, se crea los dioses ante los cuales se atemoriza, cuyo favor procura granjearse y a quienes, empero, trasfiere la tarea de prote gerlo. Así, el motivo de la añoranza del padre es idéntico a la necesidad de ser protegido de las consecuencias de la im potencia humana; la defensa frente al desvalimiento infantil confiere sus rasgos característicos a la reacción ante el des valimiento que el adulto mismo se ve precisado a reconocer, reacción que es justamente la formación de la religión. Pero no es nuestro propósito seguir investigando el desa rrollo de la idea de Dios; nos ocupamos aquí del tesoro ya acabado de representaciones religiosas, tal como la cultura lo trasmite al individuo.

Retomemos ahora los hilos de nuestra indagación: ¿Cuál es entonces el significado psicológico de las representacio nes religiosas, dentro de qué categoría podemos clasificar las? No es fácil responder de primera intención a esta pre gunta. Tras rechazar diversas formulaciones, nos atendre mos a esta: Son enseñanzas, enunciados sobre hechos y constelaciones de la realidad exterior (o interior), que co munican algo que uno mismo no ha descubierto y dpmandan creencia. Puesto que nos dan información sobre lo que más nos importa e interesa en la vida, se les tiene muy alto aprecio. Quien no sabe nada de ellas es harto ignorante; quien las ha recibido en su saber puede considerarse muy enriquecido.

Desde luego, hay muchas de tales enseñanzas acerca de las cosas más variadas de este mundo. Cada clase escolar rebosa de ellas. Escojamos la de geografía. Nos dicen que Constanza está situada en el Bodensee.* Una canción de estudiantes agrega: «Quien no lo crea, que vaya y lo vea». Por azar yo estuve allí y pude confirmar que la bella ciudad está emplazada en el valle de un ancho curso de agua que todos los habitantes de las cercanías llaman Bodensee. Aho
ra yo también estoy plenamente convencido de la corrección de ese enunciado geográfico. Esto me trae a la memoria otra vivencia, muy curiosa. Siendo ya un hombre maduro, visité por primera vez la colina de la Acrópolis de Atenas. Me encontraba entre las ruinas del templo, la mirada perdi
da en el mar azul. En mi embeleso se mezclaba un senti miento de asombro, que me sugirió esta interpretación: «¡Entonces todo es efectivamente tal cual lo aprendimos en la escuela! ¡Cuan superficial y débil debió de ser en aquel tiempo mi creencia en la verdad objetiva de lo escuchado, puesto que ahora me asombra tanto!». Pero no quiero des tacar demasiado el valor de esta vivencia; mi asombro es susceptible de otra explicación que en ese momento no se

* {El nombre alemán del Lago de Constanza.)

me
ocurrió;
ella es de
naturaleza

enteramente subjetiva y tiene que ver con la particularidad del lugar.•" Todas esas enseñanzas, pues, demandan creencia para sus contenidos, pero no sin fundamentar su pretensión. Se pre sentan como el resultado compendiado de un largo proce so de pensamiento que se basa en la observación, pero sin duda también en el razonamiento; enseñan el camino a quien tenga el propósito de rehacer por sí mismo ese pro ceso, en vez de aceptar su resultado. Además, quien pro clame la enseñanza consignará de dónde obtuvo el conoci miento toda vez que, como en el caso de los enunciados geográficos, no sea evidente por sí mismo. Por ejemplo, la Tierra tiene la forma de una esfera; como prueba de ello se citarán el experimento del péndulo de Foucault, el modo en que se comporta el horizonte, la posibilidad de circunna vegar la Tierra. Y puesto que, como bien lo ven todos los participantes, es impracticable enviar a cada escolar a un viaje de circunvalación, uno se limita a hacer que las doctri nas de la escuela se acepten «bajo palabra», pero sabe cjue el camino para obtener el convencimiento personal perma nece abierto.

Intentemos medir por el mismo rasero las enseñanzas re ligiosas. Si preguntamos en qué se funda su pretensión de que se las crea, recibimos tres respuestas que se encuen tran en asombrosa discordancia recíproca. En primer lugar, merecen fe porque ya nuestros antepasados creyeron en ellas; en segundo, poseemos pruebas que justamente nos son trasmitidas desde esa época antigua, y, en tercero, está completamente prohibido cuestionar tales dogmas. En otros tiempos, semejante osadía aparejaba severísimos castigos, y todavía hoy la sociedad no ve con buenos ojos que se la renueve.

Este tercer punto tiene que suscitarnos por fuerza los más serios reparos. Ahora bien, una prohibición tal no pue de tener otra motivación que esta: la sociedad conoce muy bien la fragilidad de los títulos que demanda para sus doctrinas religiosas. Si fuera de otro modo, se apresuraría a ofrecer el material requerido a todo el que quisiese con vencerse por sí mismo. Por eso, con una desconfianza difí cil de acallar, pasaremos a examinar los otros dos argumen tos. Debemos creer porque nuestros antepasados lo hicie ron. Pero ellos eran mucho más ignorantes que nosotros, y

' [Este episodio tuvo lugar en 1904, cuando Freud contaba cerca de cincuenta años. Lo describió con sumo detalle en su carta ab'crta a Romain Rolland (1936Í;), escrita casi diez años después que la presente obra.]

creían en cosas que a nosotros

nos resultaría imposible ad mitir hoy. Se insinúa la posibilidad de que las doctrinas religiosas fueran también de esa índole. Las pruebas que nos han legado se consignan en escrituras que a su vez pre sentan todos los caracteres de lo dudoso. Son contradicto rias, han sido retocadas, falseadas; cuando refieren testimo nios acerca de hechos, no aportan testimonio alguno sobre ellas mismas. Y de nada vale aseverar que su propio texto, o aun sólo su contenido, provienen de una revelación divina; en efecto, tal aseveración es ya una pieza de las doctrinas que debieran indagarse en cuanto a su credibilidad, y nin gún enunciado puede probarse a sí mismo.

Llegamos así a este curioso resultado: justamente las comunicaciones de nuestro patrimonio cultural que podrían tener para nosotros el máximo valor, pues su misión es esclarecernos los enigmas del universo y reconciliarnos con las penas de la vida, justamente ellas, decimos, no pueden aducir sino los más débiles testimonios en su favor. No po dríamos resolvernos a admitir ni siquiera un hecho tan in diferente como el de que la ballena pare crías en lugar de poner huevos, si no fuera susceptible de mejor demostración.

Ese estado de cosas constituye en sí mismo un problema psicológico muy notable. Y que nadie piense que las an teriores puntualizaciones acerca del carácter indemostrable de las doctrinas religiosas contienen algo nuevo. En todo tiempo se lo notó, aun en el de los lejanos antepasados que nos legaron esa herencia. Es probable que muchos de ellos alimentaran la misma duda que nosotros, pero se encontra ban bajo una presión tan intensa que no habrían osado exteriorizarla. Y desde entonces, innumerables individuos se han torturado con la misma duda, que querían sofocar por cjue se consideraban obligados a creer; muchos intelectos brillantes naufragaron en este conflicto, y muchos caracte res resultaron dañados por los compromisos en que busca ban una salida.

Si todas las pruebas que se aducen en favor de la credi bilidad de las enseñanzas religiosas provienen del pasado, es natural que se escrute en el presente, sobre el cual es más fácil formular juicios, para ver si puede ofrecernos alguna prueba de esa índole. Si de tal suerte se consiguiera dejar a salvo de dudas aunque sólo fuera una pieza del sistema re ligioso, el todo ganaría extraordinariamente en cuanto a credibilidad. En este punto se sitúa la actividad de los espiritistas, que están convencidos de la perduración del alma individual y pretenden demostrarnos concluyentcmen te este punto de la doctrina religiosa. Por desdicha, no

consiguen refutar que

las apariciones y manifestaciones de sus espíritus no son más que productos de su propia activi dad anímica. Han convocado a los espíritus de los grandes hombres, de los pensadores más destacados, pero todas las manifestaciones y noticias que de ellos recibieron fueron unas majaderías tales, unas vaciedades tan irremediables, que lo único que puede hallarse de creíble ahí es la aptitud de los espíritus para adaptarse al círculo de personas que los conjuran.

Ahora es preciso considerar dos intentos que impresionan como un empeño convulsivo por escapar a este problema. Uno, de naturaleza violenta, es antiguo; el otro, sutil y moderno. El primero es el *«Credo quia absurdum»"'* del Pa
dre de la Iglesia. Quiere significar que las doctrinas reli giosas se sustraen de las exigencias de la razón, están por encima de ella. Es preciso sentir interiormente su verdad, no hace falta aprehenderlas mediante conceptos. Ahora bien, ese *Credo* tiene interés, pero sólo como confesión personal; para ser fallo inapelable le falta fuerza obligatoria. ¿Acaso estaré obligado a creer en cualquier absurdo? Y si no es así, ¿por qué justamente en este? No hay instancia alguna que se encuentre por encima de la razón. Si la verdad de las doctrinas religiosas depende de una vivencia interior que la atestigua, ¿qué hacer con los numerosos seres humanos que nunca han tenido una vivencia tan rara? Cabe e-xigir a todos los hombres que empleen las dotes de la razón que poseen, pero no puede erigirse una obligación universal
mente válida sobre un motivo que sólo existe en poquísi mos. Admitamos que alguien, en virtud de un éxtasis que lo conmovió profundamente, haya adquirido el absoluto convencimiento en la realidad objetiva de las doctrinas re ligiosas. Bien; pero, ¿que significa esto para otro?

El segundo intento es el de la filosofía del «como si». Señala que en nuestra actividad de pensamiento abundan los supuestos cuyo carácter infundado y aun absurdo dis cernimos claramente. Se les llama ficciones, pero por múlti ples motivos prácticos tenemos que comportarnos «como si» creyérainos en ellas. Esto es válido para las doctrinas religiosas a causa de su incomparable importancia para la conservación de la sociedad humana." Semejante argumenta-

" {«Lo creo porque es absurdo», sentencia que se atribuye a Ter

tuliano.} - Espero no cometer una injusticia si adjudico a los filósofos del «como si» una opinión que tampoco es ajena a otros pensadores: «Incluimos en el círculo de la ficción, no solamente operaciones teó rica.s indiferentes, sino productos conceptuales excogitados por los

ción no dista mucho del *«Credo quia*

absurdum». Pero opi no que el reclamo del «como si» es de tal

índole que sólo un filósofo puede postularlo. Quien no esté influido en su pensamiento por los artificios de la filosofía nunca podrá aceptarlo; para él, todo queda dicho con la admisión del carácter absurdo, contrario a la *tí.zón.* Es imposible moverlo a c[ue renuncie, nada menos que en el tratamiento de sus intereses más importantes, a ¡as certezas que suele pedir en todas sus actividades habituales. Me acuerdo de uno de mis hijos que se distinguió desde muy temprano por una par
ticular insistencia en lo íáctico, positivo. Toda vez que se relataba a los niños un cuento que escuchaban con recogi miento, él venía y preguntaba: «¿Es una historia verdade ra?». Habiéndosele respondido que no, se alejaba con ade mán de menosprecio. Es de esperar que pronto los seres humanos adopten parecido comportamiento frente a los cuentos religiosos, a despecho de la recomendación del «como si».

Mas por ahora siguen comportándose de muy otra ma nera, y en épocas pasadas las representaciones religiosas ejercieron el más intenso influjo sobre la humanidad, a pesar de su indiscutible falta de evidencia. He ahí un nue vo problema psicológico. Es preciso preguntar: ¿en dónde radica la fuerza interna de estas doctrinas, a qué circunstan cias deben su eficacia independiente de la aceptación raciona] ?

hombres más nobles, que la parte más noble de la humanidad man

tiene en su corazón y no puede arrancarse. Ni pretendemos hacerlo: como *ficción práctica* dejamos subsistir todo eso; como *verdad teórica,* muere ahí mismo». (H. Vaihinger, 1922, pág. 68.)

VI

Creo que ya hemos preparado suficientemente la respues ta a ambas preguntas. La obtendremos atendiendo a la gé nesis psíquica de las representaciones religiosas. Estas que se proclaman enseñanzas no son decantaciones de la expe riencia ni resultados finales del pensar; son ilusiones, cum plimientos de los deseos más antiguos, más intensos, más urgentes de la humanidad; el secreto de su fuerza es la fuerza de estos deseos. Ya sabemos que la impresión te rrorífica que provoca al niño su desvalimiento ha desper tado la necesidad de protección —protección por amor^, proveída por el padre; y el conocimiento de que ese des amparo duraría toda la vida causó la creencia en que existía un padre, pero uno mucho más poderoso. El reinado de una Providencia divina bondadosa calma la angustia frente a los peligros de la vida; la institución de un orden ético del universo asegura el cumplimiento de la demanda de justi cia, tan a menudo incumplida dentro de la cultura humana; la prolongación de la existencia terrenal en una vida futura presta los marcos espaciales y temporales en que están des tinados a consumarse tales cumplimientos de deseo. A par tir de las premisas de este sistema, se desarrollan respuestas a ciertos enigmas que inquietan al apetito humano de sa ber; por ejemplo, el de la génesis del mundo y el del víncu lo entre lo corporal y lo anímico; significa un enorme alivio para la psique del individuo que se le quiten de encima los conflictos, nunca superados del todo, que nacieron en su infancia en torno del complejo paterno, y se le provea una solución universalmente admitida.

Cuando digo que todas esas son ilusiones, tengo que deslindar el significado del término. Una ilusión no es lo mismo que un error; tampoco es necesariamente un error. La opinión de Aristóteles de que la sabandija se criaba en la suciedad, que el pueblo ignorante sustenta todavía hoy, era un error, lo mismo que la de los médicos de una genera
ción anterior según la cual la *tabes dorsalis* era consecuen cia de los excesos sexuales. Sería desatinado llamar ilusiones a estos errores. En cambio, fue una ilusión de Colón la de

haber

descubierto una nueva vía marítima hacia las Indias. Es por demás evidente la participación de su deseo en ese error. Puede calificarse de ilusión la tesis de ciertos nacio nalistas, para quienes los indogermanos serían la única raza apta para la cultura, así como la creencia —sólo destruida por el psicoanálisis— de que el niño carecería de sexuali dad. Lo característico de la ilusión es que siempre deriva de deseos humanos; en este aspecto se aproxima a la idea delirante de la psiquiatría, si bien tampoco se identifica con ella, aun si prescindimos del complejo edificio de la idea delirante. Destacamos como lo esencial en esta última su contradicción con la realidad efectiva; en cambio, la ilusión no necesariamente es falsa, vale decir, irrealizable o contradictoria con la realidad. Por ejemplo, una muchacha de clase media puede hacerse la ilusión de que un príncipe vendrá a casarse con ella. Y es posible que haya sucedido en algunos casos. Mucho menos probable es Ja venida del Mesías para fundar una nueva Edad de Oro; esta creencia se clasificará como ilusión o como análoga a una idea deli
rante, según sea la actitud personal de quien la juzgue. No es fácil hallar ejemplos de ilusiones cumplidas; pero la de los alquimistas, de trasformar todos los metales en oro, podría ser una de ellas. El deseo de tener mucho oro, todo el oro del mundo, está muy amortiguado por nuestra actual intelección de las condiciones de la riqueza; empero, la quí
mica ya no considera imposible una trasmutación de los me
tales en oro. Por lo tanto, llamamos ilusión a una creencia
cuando en su motivación esfuerza sobre todo el cumpli miento
de deseo; y en esto prescindimos de su nexo con la realidad
efectiva, tal como la ilusión misma renuncia a sus testimonios.

Tras esta orientación que hemos tomado, volvamos a las doctrinas religiosas. Nos es lícito, entonces, repetir; todas ellas son ilusiones, son indemostrables, nadie puede ser obligado a tenerlas por ciertas, a creer en ellas. Algunas son tan inverosímiles, contradicen tanto lo que trabajosamente hemos podido averiguar sobre la realidad del mundo, que se las puede comparar —bajo la debida reserva de las dife
rencias psicológicas— con las ideas delirantes. Acerca del valor de realidad de la mayoría de ellas ni siquiera puede formularse un juicio. Así como son indemostrables, son también irrefutables. Todavía sabemos muy poco para en
sayar una aproximación crítica. Los enigmas del mundo se
revelan a nuestra investigación sólo lentamente; son mu chas las
preguntas que la ciencia no puede responder aún. No obstante,
el trabajo científico es el único camino que

puede

llevarnos al conocimiento de la realidad exterior a nosotros. Tampoco es otra cosa que una ilusión esperar algo de la intuición y del abismarse en uno mismo; apenas pue den darnos algo más que noticias —de difícil interpreta ción— sobre nuestra propia vida anímica, pero ninguna sobre las cuestiones cuya respuesta hallan tan fácil las doc trinas religiosas. Sería impío llenar con el propio capricho las lagunas del saber y declarar más o menos aceptable, si guiendo una apreciación personal, este o estotro fragmento del sistema religioso. Es clue esas cuestiones son demasiado sustantivas para ello; y diríamos: demasiado sagradas. En este punto puede esperarse una objeción: «Muy bien; pero si aun el escéptico encarnizado admite que las asevera ciones de la religión no pueden refutarse con el entendi miento, ¿por qué yo no debería creer en ellas, cuando tie nen tanto en su favor: la tradición, el acuerdo de los hombres y todo el consuelo de su contenido?». Y bien, tipor qué no? Así como nadie está obligado a creer, nadie lo está a la incredulidad. Pero ciuc nadie, tampoco, se com plazca con el autoengaño de que mediante tales argumen taciones anda por el camino del pensamiento correcto. Si alguna vez se acertó al condenar algo como «subterfugio», este es el caso. La ignorancia es la ignorancia; de ella no deriva derecho alguno a creer en algo. En otros asuntos, ningún hombre racional se comportará tan a la ligera ni se contentará con fundamentos tan pobres para sus juicios o su toma de partido; sólo se lo consiente en las materias supremas y más sagradas. En realidad, no son más que empeños de crear, frente a sí mismo o a otros, el espejis mo de que uno sustenta aún la religión, cuando en verdad hace mucho la ha abandonado. Cuando de religión se trata, los seres humanos incurren en toda clase de insinceridades y desaguisados intelectuales. Hay filósofos que extienden el significado de ciertas palabras hasta que apenas conser van algo de su sentido originario; llaman «Dios» a cual quier nebulosa abstracción que ellos mismos se forjaron, y entonces se presentan ante el mundo como deístas, creyen tes en Dios, y pueden gloriarse de haber discernido un concepto superior, más puro, de El, aunque su Dios sea apenas una sombra sin sustancia y haya dejado de ser la poderosa personalidad de la doctrina religiosa. Los críticos se empeñan en declarar «profundamente religioso» a cual quiera que confiese el sentimiento de insignificancia e im potencia del hombre frente al todo del universo, olvidando que ese sentimiento no constituye la esencia de la religiosi dad, pues esta adviene sólo en el paso siguiente, la reacción que busca un socorro frente a tal

sentimiento. Quien no M decida a dar ese paso, quien se conforme, humillado, con el ínfimo papel del hombre dentro del vasto universo, es más bien irreligioso en el sentido más verdadero de la palabra.

No está en los planes de esta indagación adoptar una posición frente al valor de verdad de las doctrinas religio sas. Nos basta con haberlas discernido en su naturaleza psi cológica como ilusiones. Ahora bien, no necesitamos disi mular que ese descubrimiento influirá considerablemente sobre la actitud que asumamos frente a la cuestión que a muchos parecerá la más importante. Sabemos de manera aproximada en qué épocas se crearon las doctrinas religio sas, y que clase de hombres las crearon. Si ahora averigua mos los motivos por los cuales ello sucedió, nuestro punto de vista sobre el problema religioso experimenta un nota ble desplazainiento. Nos decimos que sería por cierto m.uy hermoso que existiera un Dios creador del universo y una Providencia bondadosa, un orden moral del mundo y una vida en el más allá; pero es harto llamativo que todo eso sea tal como no podríamos menos que desearlo. Y más raro aún sería que nuestros antepasados, pobres, ignorantes y carentes de libertad, hubieran tenido la suerte de solucionar todos esos difíciles enigmas del universo.

VII

Después de haber discernido las doctrinas religiosas como ilusiones, se nos plantea otra pregunta: ¿No serán de pa recida naturaleza otros patrimonios culturales que tenemos en alta estima y por los cuales regimos fiíiestra vida? ¿No deberán llamarse también ilusiones las premisas que regu lan nuestras normas estatales? ¿Una serie de ilusiones eró ticas no enturbiará en nuestra cultura las relaciones entre los sexos? Una vez despierta nuestra desconfianza, no nos arredrará inquirir si tiene mejor fundamento nuestra con vicción de que podemos averiguar algo acerca de la realidad exterior mediante el empleo de la observación y el pen samiento dentro del trabajo científico. Nada itnpedirá que autoricemos la vuelta de la observación sobre nuestro pro pio ser y el uso del pensamiento para la crítica de él mismo. Aquí se abre una serie de indagaciones cuyos resultados se rán, necesariamente, decisivos para el edificio de una «cos movisión». Vislumbramos también que ese empeño no será vano, y que nuestra suspicacia se justificará al menos en parte. Pero la capacidad del autor no consiente una tarea tan vasta; se ve forzado a circunscribir su trabajo al estudio de una sola de esas ilusiones: la religiosa.

Nuestro contradictor, imperioso, nos da la voz de alto. Nos pide cuentas por nuestro proceder ilícito. Dice; «Los intereses arqueológicos son loables, por cierto, pero no se emprendería excavación alguna si hubiera de socavar las moradas de los vivos a punto de derrumbarlas y sepultar a los hombres bajo sus escombros. Las doctrinas religiosas no son un tema como cualquier otro, sobre el que se pu diera sutilizar. Nuestra cultura está edificada sobre ellas, la conservación de la sociedad tiene por premisa que la in mensa mayoría de los seres humanos crean en la verdad de tales doctrinas. Si se les enseña que no existe un Dios omnipotente e infinitamente justo, y tampoco un orden di vino del mundo ni una vida futura, se sentirán descargados de toda obligación de obediencia a los preceptos cultura les. Cada cual, exento de inhibición y de angustia, seguirá sus pulsiones egoístas y asocíales, procurará afianzar su po

der; así

recomenzará el caos que habíamos **desterrado me diante** un milenario trabajo cultural. Aun cuando uno su piera y pudiera demostrar que la religión no está en pose sión de la verdad, debería callar y comportarse como lo
pide la filosofía del "como si". ¡Y ello en interés de la conservación de todos! Hay más: prescindiendo de lo pe ligroso de la empresa, es una crueldad inútil. Incontables seres humanos hallan en las doctrinas de la religión su único consuelo, sólo con su auxilio pueden soportar la vida. Se quiere arrebatarles este apoyo, no teniendo nada mejor para ofrecerles a cambio. Admitido está que la ciencia por ahora no consigue gran cosa, pero aunque estuviera mucho más adelantada no contentaría a los hombres. Es que el ser humano tiene otras necesidades imperativas que nunca po
drá satisfacer la fría ciencia, y es harto extraño, y llega al colmo de la inconsecuencia, que un psicólogo que siempre ha destacado lo mucho que en la vida de los hombres la inteligencia va a la zaga de la vida pulsional se empeñe ahora en quitarles una preciosa satisfacción de deseo y resarcirlos a cambio con una exquisitez intelectual».

¡Son muchas -acusaciones de una sola vez! Pero estoy pronto para contradecirlas todas, y además sustentaré la tesis de que la cultura corre mayor peligro aferrándose a su vínculo actual con la religión que desatándolo.

Sólo que no sé muy bien por dónde empezar mi réplica. Quizás asegurando que, por mi parte, considero inofensiva e inocua mi empresa. La sobrestimación del intelecto no se encuentra esta vez de mi lado. Si los hombres son tales co
mo mi oponente los describe —y no he de contradecirle—, no hay peligro alguno de que un creyente, abrumado por mis puntualizaciones, haya de abandonar su fe. Además, nada he dicho que no enunciaran antes que yo hombres me
jores, y de manera mucho más perfecta, competente **e** im
presionante. Son archiconocidos; no los citaré, a fin de que no parezca que pretendo ponerme en un pie de igualdad con ellos. Me he limitado —y es lo único novedoso en mi exposición— a agregar alguna fundamentación psicológica a la crítica de mis predecesores. Es harto improbable que ese complemento, justamente él, produzca el efecto dene gado a las críticas anteriores. Es claro que ahora se me po dría preguntar para qué escribir tales cosas, si uno está seguro de su ineficacia. Pero sobre eso volveremos más adelante.

El único a quien esta publicación puede perjudicar soy yo mismo. Tendré que oír los más inamistosos reproches de superficialidad, estrechez de miras, falta de idealismo y de

comprensión para los supremos intereses de la humanidad. Pero, por un lado, tales imputaciones no son algo nuevo para mí, y, por el otro, si alguien en su mocedad se situó por encima del disgusto de sus contemporáneos, ¿qué puede importarle ahora, cuando está seguro de encontrarse pronto más allá de

todo favor o disfavor? En otros tiempos no ocurría lo mismo; manifestaciones de este tipo le valían a uno la segura abreviación de su existencia terrenal y un buen apresuramiento de la ocasión en que pudiera hacer sus propias experiencias sobre la vida en el más allá. Pero repito que tales épocas han pasado, y hoy escribir sobre estos asuntos es inocuo aun para el autor. A lo sumo, en tal o cual país no se permitirá traducir o difundir su libro. Desde luego, ello ocurrirá justamente en un país que se siente seguro de su elevada cultura. Pero si uno aboga a todo trance en favor de una renuncia al deseo y una acep tación del destino, tiene que poder soportar también estos perjuicios.

Establecido lo anterior, me pregunto si la publicación de este escrito no podría, a pesar de todo, ser dañina para alguien. No, claro está, para una persona, sino para una causa, la del psicoanálisis. No puede desconocerse que es creación mía; se le ha testimoniado harta desconfianza y mala voluntad; y si ahora salgo a la palestra con unas mani
festaciones tan disgustantes, habrá quienes estarán sobra
damente dispuestos a desplazarse de mi persona al psico
análisis. Ahora se ve —dirán— adonde lleva el psicoanálisis.
La máscara ha caído: a desconocer a Dios y al ideal ético, como siempre lo habíamos sospechado. Para evitar que lo descubriéramos, se nos engatusó con que el psicoanálisis no posee una cosmovJsión ni podría crearla.^

Y en efecto, ese alboroto me resultará desagradable a causa de mis numerosos colaboradores, muchos de los cua les no comparten para nada mi posición frente a los pro blemas religiosos. Pero el psicoanálisis ha capeado ya mu chas tormentas, y hay que exponerlo también a esta. En realidad, el psicoanálisis es un método de investigación, un instrumento neutral, como lo es, por ejemplo, el cálculo infinitesimal. Si con ayuda de este último un físico llegara a la conclusióa de que trascurrido cierto lapso la Tierra desaparecerá, es evidente que se vacilará en atribuir al cálcu lo mismo tendencias destructivas y en proscribirlo por ellas. Nada de lo que he dicho aquí sobre el valor de verdad de

1 [Véanse las observaciones al respecto contenidas en *Inhibición, sintnma y angustia* (1926íi), *AE,* 30, pág. 91,]

la religión necesitaba del

psicoanálisis, pues fue enunciado por otros mucho antes que él existiera. Y si de la aplicación del método psicoanalítico puede extraerse un nuevo argu mento en contra del contenido de verdad de la religión, *tant pis* para ella, pero los defensores de la religión se ser virán con igual derecho del psicoanálisis para apreciar cabal
mente el significado afectivo de las doctrinas religiosas.
Retomo mi defensa: es evidente que la religión ha pres tado grandes servicios a la cultura humana, y ha contribuido en mucho a domeñar las pulsiones asocíales, mas no lo bas tante. Durante milenios gobernó a la sociedad humana; tuvo tiempo para demostrar lo que era capaz de conseguir. Si hubiera logrado hacer dichosos a la mayoría de los hombres, consolarlos, reconciliarlos con la vida, convertirlos en Sus tentadores dé la cultura, a nadie se le habría ocurrido aspirar a un cambio de la situación existente. ¿Qué vemos en lugar de ello? Que un número terriblemente grande de seres hu manos están descontentos con la cultura y son desdichados en ella, la sienten como un yugo que es preciso sacudirse; que lo esperan todo de una modificación de esa cultura, o llegan tan lejos en su hostilidad a ella que no quieren saber absolutamente nada de cultura ni de limitación de las pul siones. En este punto se nos objetará que ese estado de cosas se debe justamente a que la religión ha perdido una parte de su influencia sobre las masas, a consecuencia del lamen table efecto de los progresos científicos. Retengamos esta admisión y el fundamento aducido, para usarlo luego en apoyo de nuestros propósitos; pero la objeción misma carece de fuerza.

Es dudoso que en la época del gobierno irrestricto de las doctrinas religiosas los seres humanos fueran, en con junto, más dichosos que hoy; pero es indudable que no eran más morales. Siempre se arreglaron para convertir los preceptos religiosos en algo extrínseco, haciendo fracasar su propósito. Los sacerdotes, que debían ser los guardianes de la obediencia a la religión, se mostraron complacientes. La bondad de Dios debía parar el golpe de su justicia: se pecaba, luego se ofrendaban sacrificios o un acto de con
trición, y ya se estaba libre para pecar de nuevo. La inte rioridad rusa, acendrada, llegó a la conclusión de que el pecado era indispensable para gozar de todas las bendiciones de la Gracia Divina; en el fondo, sería una obra agradable a Dios. Es manifiesto que los sacerdotes pudieron mantener la sumisión de las masas a la religión sólo a costa de dejar vastísimo espacio a la naturaleza pulsional del ser humano. Lo dicho: sólo Dios es fuerte y bueno, en cambio el hombre

es débil y

pecador. En todos los tiempos, la inmoralidad no encontró en la religión menos apoyo que la moralidad. Pero entonces, no habiendo obtenido la religión mejores resul tados en favor de la felicidad de los seres humanos, de su aptitud para la cultura'" y de su limitación ética, cabe pre guntarse si no sobrcstimamos su carácter necesario para la humanidad y si obramos sabiamente fundando en ella nues tros reclamos culturales.

Reflexiónese sobre la situación presente, cuyos rasgos son inequívocos. Según ya oímos, se admite que la religión no ejerce el mismo influjo que antes sobre los hombres. (Aquí nos referimos a la cultura cristiano-europea.) Ello no se debe a que sus promesas se hayan reducido, sino a que los hombres parecen menos crédulos. Concedamos que la razón de este cambio es el fortalecimiento dél espíritu científico en los estratos superiores de la sociedad. (Quizá no sea la única.) La crítica ha socavado la fuerza probatoria de los docuníentos religiosos; la ciencia natural ha pesquisado los errores que contienen, y el estudio comparado ha registrado la llamativa y fatal semejanza entre las representaciones religiosas que nosotros veneramos y las producciones espi
rituales de pueblos y épocas primitivos.

El espíritu científico engendra una actitud determinada frente a las cosas de este mundo; en materia de religión se detiene por un momento, titubea, y por fin atraviesa el umbral también aquí. Este proceso no sabe de detenciones; mientras más accesibles a los seres humanos se vuelven los tesoros de nuestro saber, tanto más se difunde la renegación de la fe religiosa, ppmero sólo de sus vestiduras anticuadas y chocantes, pero después también de sus premisas fimda
mentales. Los norteamericanos, que montaron el proceso de los monos en Dayton," han demostrado ser los únicos con
secuentes. La inevitable transición se consuma en otras par tes con medias tintas e insinceridades.

La cultura tiene poco que temer de parte de las personas cultas y los trabajadores intelectuales. La sustitución de los motivos religiosos de conducta cultural por otros, munda nos, se consumaría en ellos silenciosamente; además, son en

2 [La «aptitud para la cultura» ya había sido examinada por Freud en «De guerra y muerte» (1915&), *AE.* 14, pág. 284, y una ex presión similar aparece en e! *Estjucma dd psicoanálisis* (1940fl)^ *AE.* 23, pág. 202.]

•^ [Pequeño poblado de Tennessee, Estados Unidos, donde en 1925 un inaestro de escuela fue sometido a juicio por enseñar que «el hombre desciende de los animales inferiores», en violación de una de las leyes de dicho estado.]

buena

parte sustentadores de cultura. No ocurre lo mismo con la gran masa de los iletrados, de los oprimidos, que tienen todas las razones para ser enemigos de la cultura. Todo anda bien mientras no se enteran de que ya no se cree en Dios. Pero indefectiblemente se enterarán, aunque este escrito mío no se publique. Y están preparados para aceptar los resultados del pensar científico sin que se haya producido en ellos el cambio que aquel conlleva en el ser humano. ¿No se corre el peligro de que la hostilidad de las masas hacia la cultura se precipite sobre el punto débil que han discernido en su sojuzgadora? Si uno no tiene permitido matar a su prójimo por la única razón de que el buen Dios lo ha prohibido y cobrará el castigo en esta o en la otra vida, y ahora uno se entera de que no existe el buen Dios, tampoco habrá que temer su punición y uno matará sin reparos; sólo la violencia terrenal podrá disuadirlo de ello. Por lo tanto, será preciso el más severo sofrenamiento de estas masas pe ligrosas, el más cuidadoso bloqueo de todas las oportunidades que pudieran llevar a su despertar intelectual; o bien el otro extremo de la alternativa: una revisión radical del vínculo entre cultura y religión.

Se creería que la ejecución de esta última propuesta no tropezará con particulares dificultades. lis cierto cjuc se re nuncia a algo, pero quizás es más lo que se gana, y se evita un gran peligro. No obstante, la gente se espanta de ello, como si de ese modo se expusiera a la cultura a un peligro todavía mayor. Cuando San Bonifacio derribó el árbol vene rado por los sajones, los circunstantes aguardaban un terrible acontecimiento como consecuencia de la impiedad. No OCLI rrió nada, y los sajones recibieron las aguas del bautismo.

Si la cultura ha establecido el mandamiento de no matar al prójimo a quien se odia, que se interpone en el camino o cuyo patrimonio se apetece, es manifiesto que lo ha hecho en interés de la convivencia humana, la cual de lo contrario sería imposible. En efecto, el asesino se atraería la venganza de los parientes del muerto y la sorda envidia de los demás, que igualmente registrarían una inclinación interna a come ter pareja violencia. Así, no gozaría mucho tiempo de su venganza o de su odio, sino que tendría todas las perspec tivas de ser asesinado a su vez. Y aun si mediante una fuerza y una precaución extraordinarias se protegiera de cada uno de sus contrincantes por separado, sucumbiría inevitable mente a una alianza de los más débiles. Pero si no se pro dujera tal unión, los asesinatos proseguirían sin termino, y los seres humanos acabarían eliminándose unos a otros. Sería este, entre individuos, un estado como el que perdura en Córcega entre familias, y en otras partes sólo entre na ciones. Ahora bien, el riesgo de muerte, igual para todos, reúne a los hombres en una sociedad que prohibe al indi viduo el asesinato y se reserva el derecho de matar en común a quien infrinja esa prohibición. Ahí tenemos, pues, jus ticia y pena.

No compartimos este fundamento acorde a la *ratio* de la prohibición de matar, sino que aseveramos que Dios lo pro mulgó. Osamos así colegir sus propósitos, y hallamos que El no quiere que los hombres se eliminen unos a otros. Pro cediendo de ese modo, es cierto que revestimos la prohi bición cultural de una notabilísima solemnidad, pero corre

mos el riesgo de hacer depender la

obediencia a ella de la *íc* en Dios. Si retrocedemos ese paso, si dejamos de atribuir nuestra voluntad a Dios y nos conformamos con el funda mento social, es verdad que renunciamos a glorificar la pro hibición cultural, pero también la ponemos a salvo de ries gos. Y no es lo único que ganamos: mediante una suerte de difusión o de infección, el carácter de lo sacro, de lo inviolable, diríamos de lo que está «más allá», se extiende de unas pocas prohibiciones importantes a todas las otras normas, leyes y regímenes culturales. Ahora bien, a estos la apariencia de sacralidad les suele sentar muy mal; y no sólo porque se desvalorizan unos a otros, adoptando deter minaciones contrapuestas en diversos momentos y lugares, sino porque exhiben, además, todos los signos de la insu ficiencia humana. En ellos se discierne fácilmente lo que es sólo producto de una medrosidad miope, exteriorización de mezquinos intereses o consecuencia de unas premisas defectuosas. Y la crítica que no puede ahorrárseles aminora en medida indeseada el respeto por otros reclamos cultu rales, mejor justificados. Peliaguda tarea sería diferenciar lo que Dios mismo ha demandado y lo que más bien deriva de la autoridad de un parlamento omnímodo o de un alto magistrado; por eso sería una indudable ventaja dejar en paz a Dios y admitir honradamente el origen sólo humano de todas las normas y todos los preceptos de la cultura. Con la pretendida sacralidad desaparecería también el carácter rígido e inmutable de tales mandamientos y leyes. Los hom bres podrían comprender que fueron creados no tanto para gobernarlos como para servir a sus intereses; los mirarían de manera más amistosa, y en vez de su abolición se pro pondrían como meta su mejoramiento. Significaría ello un importante progreso por el camino que lleva a reconciliarse con la presión de la cultura.

Pero en este punto nuestro alegato en favor de funda mentar los preceptos culturales sobre la pura *ratio,* o sea reconducirlos a una necesidad social, es interrumpido de pronto. Se alza un reparo. Hemos tomado como ejemplo la génesis de la prohibición de matar. ¿Acaso nuestra expo sición de ella responde a la verdad histórica *{historisch}?* Nos tememos que no; parece ser sólo una construcción ra cionalista. Justamente, hemos estudiado con ayuda del psico análisis esta pieza de la historia real *[Geschichte]* de la cultura ^ y, apoyados en ese empeño, tenemos que decir que en la realidad efectiva las cosas ocurrieron de otro

1 [Cf. el cuarto ensayo de *Tótem y tabú*

modo. Aun en el hombre actual, unos motivi)s

puramente racionales pueden poco frente *a* impiilsiones apasionadas; ¡cuánto más impotentes debieron de ser en aciuel animal humano de la prehistoria! Quizá sus descendientes carece
rían todavía hoy de inhibiciones, se matarían unos a otros, si entre aquellos asesinatos no hubiera habido uno, el del padre

primitivo, que convocó una reacción afectiva irresis tible, grávida en consecuencias. De esta proviene el manda miento «No matarás», que en el totemismo se limitaba al sustituto del padre, más tarde se extendió a otros seres y aún hoy sigue teniendo excepciones.

Ahora bien, de acuerdo con unas tesis que no necesito repetir aquí, aquel padre primordial fue la imagen primor dial *[ürbild]* de Dios, su modelo *{Modell},* siguiendo el cual generaciones posteriores formaron *{bilden}* la figura, de Dios. Por lo tanto, la figuración religiosa acierta; Dios participó efectivamente en la génesis de aquella prohibición, fue su influjo y no la intelección de la necesidad social el que la creó. Y el desplazamiento de la voluntad humana a Dios está por completo justificado; los hombres sabían, en efecto, que habían eliminado al padre mediante la violencia, y en la reacción frente a su impiedad se propusieron respetar en lo sucesivo su voluntad. Entonces, la doctrina religiosa nos comunica la verdad histórica *{historisch},* sin duda con cierta trasformación y vestidura; nuestra figuración acorde a la *ratio,* en cambio, la desmiente.

Ahora caemos en la cuenta de que el tesoro de las repre sentaciones religiosas no contiene sólo cumplimientos de de seo, sino sustantivas reminiscencias históricas *{historisch}. Y* esta acción conjugada de pasado y futuro, ¡qué infinito poder no prestará a la religión! Pero acaso vislumbramos ya, con ayuda de una analogía, una intelección diferente. No es bueno trasladar los conceptos muy lejos del suelo en que crecieron, pero estamos obligados a expresar la concordan cia. Acerca de los niños, sabemos que no pueden recorrer bien su camino de desarrollo hacia la cultura sin pasar por una fase de neurosis, ora más nítida, ora menos. Esto se debe a que el niño no puede sofocar, mediante un trabajo intelectual acorde a la *ratio,* considerable número de sus exigencias pulsionales inválidas para su vida posterior, sino que debe domeñarlas mediante actos de represión tras los cuales se encuentra, por regla general, un motivo de angus tia. La mayoría de estas neurosis de la infancia se superan espontáneamente en el curso del crecimiento; en particular, las neurosis obsesivas de la niñez tienen ese destino. En cuanto a_las restantes, el tratamiento psicoanalítico deberá

desarraigarlas en una época posterior. De manera en un todo parecida, cabría suponer que la humanidad en su conjunto, en el curso de su secular desarrollo, cayó en estados análo í^os a las neurosis,- y sin duda por las mismas razones: porque en las épocas de su ignorancia y su endeblez inte lectual, las renuncias de lo pulsional indispensables para la convivencia humana sólo podían obtenerse a través de unas fuerzas ptiramente afectivas. Y luego quedaron por largo tiempo

adheridas a la cultura las sedimentaciones de esos procesos, parecidos a una represión, acaecidos en la pre historia. La religión sería la neurosis obsesiva humana uni versal; como la del nifío, provendría del complejo de Edipo, del vínculo con el padre. Y de acuerdo con esta concepción cabría prever cjue, }5or el carácter inevitable y fatal de todo IM'occso de crecimiento, el extrañamiento respecto de la religión debe consumarse, y que ahora, justamente, nos encontraríamos en medio de esa fase de desarrollo.

Por consiguiente, nuestra conducta debería inspirarse en el modelo de un pedagogo comprensivo que no procura contrariar una neoformación inminente, sino propiciarla y amortiguar la violencia de su estallido. Es cierto que la esencia de la religión no se agota con esta analogía. Si por una parte ofrece iimitacones obsesivas como sólo las con
lleva una neurosis obsesiva individual, por la otra contiene un sistema de ilusiones de deseo con desmentida" de la realidad efectiva, tal como únicamente la hallamos, aislada, en una *cwíentia,'*^ en una confusión alucinatoria beatífica. Estas no son más que comparaciones mediante las cuales nos empeñamos en comprender el fenómeno social; la psi cología individual no nos proporciona nada que sea su cabal correspondiente.

Repetidas veces ha sido señalado (por mí mismo, y en particular por T. Reik)/" cuan en detalle puede perseguirse la analogía de la religión con una neurosis obsesiva, y cuán tas peculiaridades y destinos de la formación religiosa pue den comprenderse por este camino. Armoniza muy bien con esto el hecho de que el creyente esté protegido en alto grado

- [Frcud volvió a tratar esto al final de *El malestar en la cultura* n930íz), *injra,* pág. 139, en la última de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933fl) y en el ensayo III de *Moisés y la religión monoteísta* (1939d).]

•' [Véase el trabajo sobre el «Fetichismo» (1927e), *infra,* pág. 148.]

•* [La *«amentia* de Meynert»; cf. «Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños» (Freud, *\9lld), AE,* 14, págs, 228 y sigs.] 5 [C£. «Acciones obsesivas y prácticas religiosas» (Freud, 1907^) y Reik (1927).]

del peligro de contraer ciertas neurosis; la aceptación de la neurosis universal lo dispensa de la tarca de plasmar una neurosis

personal."

Haber discernido el valor histórico *[hislorisch]* de ciertas doctrinas religiosas acrecienta nuestro respeto hacia ellas, pero no invalida nuestra j)ropuesta de retirarlas de su papel de motivación de los preceptos culturales, ¡Al contrario! Con ayuda de estos restos históricos *[historisch],* hemos llegado a concebir las enseñanzas religiosas como unos re lictos neuróticos y ahora tenemos derecho a decir que pro bableinente sea ya tiempo de sustituir, como se hace en el tratamiento analítico del neurótico, los resultados de la re presión por los del trabajo intelectual acorde a la *ratio.* Es previsible —pero difícilmente lamentable— que una recom posición de esta índole no se detenga en la renuncia a la glorificación solemne de los pircceptos culturales, sino que su revisión general habrá de tener por consecuencia la can celación de muchos. La tarea que enfrentamos, de reconci liar a los seres humanos con la cultura, se solucionará en vasta medida por ese camino. Y que no nos pese la renuncia a la verdad histórica a cambio de la motivación racional de los preceptos culturales. Las verdades contenidas en las doctrinas religiosas se encuentran tan desfiguradas y siste máticamente disfrazadas que la masa de los seres humanos no pueden discernirlas en su carácter de verdades. Un caso parecido es aquel en que se cuenta al niño que la cigüeña trae a los bebés. También ahí decimos la verdad en un dis fraz simbólico, pues sabemos lo que significa el gran pájaro. Pero el niño no lo sabe, aprehende sólo la parte desfigu rada; luego se considera engañado, y ya sabemos cuan a me nudo su desconfianza hacia los adultos y su porfía se ligan justamente a esa impresión. Hemos llegado a la conclusión de que es mejor abstenerse de comunicar tales disfraces simbólicos de la verdad y no denegar al niño el conoci miento de los hechos reales, adecuándolos a su nivel inte lectual.^

'"' [Freud ya había sostenido esto en repetidas oportunidades; pov ejemplo, en una oración agregada en 1919 a su estudio sobre Leo nardo da Vina (1910c), *AE,* 11, pág. 115.]

•i' [En diversos pasajes posteriores, Freud trazó un distingo entre lo que denominó la verdad «material» y la verdad «histórica»; véase en especial *Moisés y la religión monoteísta* {1939i2), *AE,* 23, pág. 125; he dado otras referencias en una nota al pie de *Psicopalologici de la vida Qptidiana* (1901í>), *AE,* 6, pág, 249.)

«Usted se permite contradicciones muy difícilmente con ciliables entre sí. Primero afirma que un escrito como el suyo es por entero inocuo. Nadie se dejará arrebatar sus creencias religiosas por unas elucidaciones de esa índole. Pero sin duda el propósito de usted es perturbar esas creencias, como se vio después. Puede preguntarse, entonces: ¿Por qué las pu blica realmente? En otro lugar usted admite que puede vol verse peligroso, y aun en alto grado, que alguien se entere de que ya no se cree en Dios. Ese alguien fue hasta ese momento obediente, y ahora se niega por completo a obede cer los preceptos culturales. Toda la argumentación de usted según la cual la motivación religiosa de los mandamientos de la cultura significa un peligro para ella se basa en el su puesto de que el creyente pueda ser convertido en un incré dulo, y ello por cierto constituye una total contradicción.

»Otra contradicción se presenta cuando usted por una parte admite que el ser humano no puede ser guiado por la inte ligencia, puesto que es gobernado por sus pasiones y exigen cias pulsionales, pero por la otra propone sustituir las bases afectivas de su obediencia a la cultura por unas bases acordes a la *ratio.* Que lo entienda quien pueda. A mí me parece que debe sostenerse o una cosa o la otra.

»Y además: ¿No ha aprendido usted nada de la historia? Un intento parecido de relevar a la religión por la razón ya se hizo una vez, oficialmente y en gran estilo. ¿No recuerda usted a la Revolución Francesa y a Robespierre? Pero acuér dese también de lo efímero del experimento y su lamentable fracaso. Ahora se lo repite en Rusia, ni falta hace saber cómo terminará. ¿No cree usted que tenemos derecho a suponer que el hombre no puede prescindir de la religión?

»Usted mismo ha dicho que la religión es algo más que una neurosis obsesiva. Pero de este, su otro aspecto, no se ocupó. Le ha bastado desarrollar la analogía con la neurosis. De una neurosis, es preciso liberar a los seres humanos. Y a usted no le preocupa todo lo demás que se pierda con ello».

Es probable que la apariencia de que incurro en contradic ciones se haya generado por tratar demasiado rápidamente

cosas

complicadas. Algo podemos reparar. Sigo aseverando que mi escrito es por completo inocuo en un sentido. Ningún creyente se dejará extraviar en su fe por estos o parecidos argumentos. Un creyente siempre tiene determinadas ligazo
nes tiernas con los contenidos de la religión. Hay, es cierto, muchísimos otros que no son piadosos en el mismo sentido. Obedecen a los preceptos culturales porque los amedrentan las amenazas de la religión, y temen a esta mientras se ven precisados a considerarla un fragmento de la realidad que los limita. Son estos los que se desenfrenan tan pronto como pueden resignar la creencia en su valor de realidad, pero tam
poco en este caso los argumentos ejercerán influencia alguna. Dejan de temer a la religión cuando notan que otros no la temen; y es acerca de ellos que afirmé que se enterarían de la ruina del influjo religioso aunque no publicara yo mi escrito. [Cf. pág. 39.]

Ahora bien, creo que usted mismo atribuye más valor a la otra contradicción que me reprocha. Los seres humanos son muy poco accesibles a los argumentos racionales, están totalmente gobernados por sus deseos pulsionales. ¿Por qué se les quitaría entonces una satisfacción pulsional, preten
diendo sustituirla por unos argumentos racionales? Es cierto que los seres humanos son así, pero, ¿se ha preguntado usted si tienen que ser así, si su naturaleza más íntima los fuerza a ello? ¿Podría el antropólogo indicar el índice craneano de un pueblo que tiene la costumbre de deformar desde tem
prano la cabeza de sus niños mediante bandeletas? Repare usted en el turbador contraste entre la radiante inteligencia de un niño sano y la endeblez de pensamiento del adulto promedio. ¿Acaso sería imposible que la educación religiosa tuviera buena parte de la culpa por esta mutilación relativa? Opino que pasaría mucho tiempo antes que un niño no influi
do empezara a forjarse ideas sobre Dios y cosas situadas más allá de este mundo. Quizá después esas ideas siguieran los mismos caminos que recorrieron en sus antepasados primor diales; pero no se aguarda a que se cumpla ese desarrollo, se le aportan las doctrinas religiosas en una é-poca en que ni le interesan ni tiene todavía la capacidad para aprehender conceptualmente su alcance. Dilación del desarrollo sexual y apresuramiento del influjo religioso: he ahí los dos puntos capitales en el programa de la pedagogía actual, ¿no es ver dad? Así, cuando el pensamiento del niño despierta luego, ya las doctrinas religiosas se han vuelto inatacables. ¿Cree usted muy conducente para consolidar la función del pensa miento cerrarle un ámbito tan sustantivo mediante la ame naza de los castigos del infierno? No necesitamos asombrar

nos mucho por la endeblez intelectual de alguien **que fue** llevado a admitir sin crítica todos los absurdos que las doc trinas religiosas le instilaron, y hasta a pasar por alto las

contradicciones que ellas ofrecían. Y bien; no tenemos otro medio para gobernar nuestra pulsionalidad que nuestra inte ligencia. ¿De qué manera confiamos en que alcanzarán el ideal psicológico, el primado de la inteligencia, personas que están bajo el imperio de la prohibición de pensar? Como usted sabe, se dice y se repite que las mujeres en general sufren la llamada

«imbecilidad fisiológica»,^ es decir, tienen menor inteligencia que el varón. El hecho mismo es discu tible, su explicación es incierta, pero he aquí un argumento que indicaría la naturaleza secundaria de esta mutilación inte lectual: las mujeres están sujetas a la temprana prohibición de dirigir su pensamiento a lo que más les habría interesado, a saber, los problemas de la vida sexual. Puesto que desde muy temprana edad pesan sobre el ser humano, además de la inhibición de pensar el tema sexual, la inhibición reli giosa y, derivada de esta, la de la lealtad política,- de hecho
nos resulla imposible decir cómo es él realmente. Pero mitigaré mi ardor y admitiré la posibilidad de que también yo persiga una ilusión. Acaso el efecto de la prohi bición religiosa de pensar no sea tan grave como yo lo su pongo, acaso se demuestre que la naturaleza humana per manece idéntica aunque no se abuse de la educación para el sometimiento religioso. Yo no lo sé, y tampoco usted puede saberlo. No sólo los grandes problemas de esta vida parecen insolubles por ahora; también muchas cuestiones menores son de difícil decisión. Pero concédame que en este punto se justifica una esperanza para el futuro, que quizás haya ahí por desentrañar un tesoro susceptible de enriquecer a la cultura, que merece la pena emprender el intento de una educación irreligiosa. Si resulta insatisfactorio, estoy dispues to a abandonar la reforma y volver al juicio primero, pura mente descriptivo: el hombre es un ser de inteligencia débil, gobernado por sus deseos pulsionales.

En otro punto coincido con usted, sin reservas. Es sin duda un disparatado comienzo pretender suprimir la religión violentamente y de un golpe. Sobre todo porque no ofrece perspectivas de éxito. El creyente no dejará que lo arranquen de su fe ni por medio de argumentos, ni de prohibiciones. Y si se lo lograra en el caso de algunos, sería una crueldad.

1 [La frase pertenece a Moebius (1903). En su trabajo anterior «La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna» (1908J), *AE.* 9, págs. 177-8, Freud anticipa la presente argumentación,] - [Vale decir, la lealtad al rey.]

Quien durante decenios ha tomado somníferos, no podrá dor mir, desde luego, si le son quitados. En cuanto a la

licitud de igualar el efecto de los consuelos religiosos a los de un narcótico, cierto proceso que se desarrolla en Estados Unidos lo ilustra bellamente. En ese país se pretende ahora quitar a los hombres —sin duda bajo el influjo del gobierno de las mujeres— todos los medios de estímulo, de embriaguez y de goce, saturándolos, como resarcimiento, del temor de Dios. Tampoco en el caso de este experimento hace falta saber cuál será el desenlace."

Por eso lo contradigo a usted cuando prosigue diciendo que el hombre no puede en absoluto prescindir del consuelo de la ilusión religiosa, pues sin ella no soportaría las penas de la vida, la realidad cruel. Por cierto que no podría el hombre a quien usted ha instilado desde la infancia el dulce —o agridulce— veneno. Pero, ¿y el otro, el criado en la sobriedad? Quizá quien no padece de neurosis tampoco necesita de intoxicación alguna para aturdirse. Evidentemente, el hombre se encontrará así en una difícil situación: tendrá que confesarse su total desvalimiento, su nimiedad dentro de la fábrica del universo; dejará de ser el centro de la creación, el objeto de los tiernos cuidados de una Providencia bondadosa. Se hallará en la misma situación que el niño que ha abandonado la casa paterna, en la que reinaba tanta calidez y bienestar. Pero, ¿no es verdad que el infantilismo está destinado a ser superado? El hombre no puede permanecer enteramente niño; a la postre tiene que lanzarse fuera, a la «vida hostil». Puede llamarse a esto *«educación para la realidad»;* ¿necesito revelarle, todavía, que el único propósito de mi escrito es llamar la atención sobre la necesidad de este progreso? Usted teme, probablemente, que no soporte la dura prueba. Bien; al menos déjenos la esperanza. Ya es algo saber que uno tiene que contar con sus propias fuerzas; entonces se aprende a usarlas correctamente. Y además, el hombre no está desprovisto de todo socorro; su ciencia le ha enseñado mucho desde los tiempos del Diluvio, y seguirá aumentando su poder. En cuanto a las grandes fatalidades del destino, contra las cuales nada se puede hacer, aprenderá a soportarlas con resignación. ¿De qué le valdría el espejismo de ser dueño de una gran propiedad agraria en la^ Luna, de cuyos frutos nadie ha visto nada aún? Como cam

3 [Esto fue escrito durante el período en que rigió en Estados Unidos la ley que prohibía el expendio de bebidas alcohólicas (1920-1933).]

pesino honrado, sabrá trabajar su parcela en

nutrirse. Perdiendo sus esperanzas en el esta tierra para más allá, y concen trando en la vida terrenal todas las fuerzas así liberadas, lo grará, probablemente, que la vida se vuelva soportable para todos y la cultura no sofoque a nadie más. Entonces, sin lamentarse, podrá decir junto con uno de nuestros compa ñeros de incredulidad:

«Dejemos los cielos
a ángeles y gorriones».*

•* [Tomado del poema de Heine, *Deutschland* (sección 1). La expresión *«Unglaubensgenosse»»* {«compañeros de incredulidad»} fue aplicada por el propio Heine a Spinoza en lo que Freud, en su libro sobre el chiste (1905c), *AE,* 8, pág. 74, citó como ejemplo de un tipo especial de procedimiento humorístico,]

«Eso suena grandioso. ¡Una humanidad que ha renun ciado a todas las ilusiones y así se ha vuelto capaz de pro curarse una vida soportable sobre la Tierra! Pero yo no puedo compartir sus

expectativas. Mas no por ser un obsti nado reaccionario, como acaso usted me juzga. No; por prudencia reflexiva. Creo que ahora hemos trocado los pa peles; usted se muestra como el visionario que se deja arre batar por ilusiones, y yo defiendo la causa de la razón, el derecho al escepticismo. Lo que usted ha presentado paré ceme edificado sobre errores que, siguiendo su

mismo pro ceder, me es lícito llamar ilusiones, porque dejan traslucir sobradamente el influjo de sus deseos. Usted pone su espe ranza en que generaciones que no hayan experimentado en su primera infancia el influjo de las doctrinas religiosas habrán de alcanzar con facilidad el anhelado primado de la inteligencia sobre la vida pulsional. Es sin duda una ilusión; la naturaleza humana difícilmente cambiará en este punto decisivo. Si no yerro —sabemos tan poco sobre otras cul turas—, hoy mismo existen pueblos que no se crían bajo la presión de un sistema religioso, a pesar de lo cual no se acercan más que otros al ideal de usted. Si pretende elimi nar la religión de nuestra cultura europea, sólo podrá conse guirlo mediante otro sistema de doctrinas, que, desde el comienzo mismo, cobraría todos los caracteres psicológicos de la religión, su misma sacralidad, rigidez, intolerancia, y que para preservarse dictaría la misma prohibición de pen sar. Usted no puede prescindir de algo así para cumplir con los requisitos de la educación. Ahora bien, a esta no puede usted renunciar. El camino que va del lactante al hombre de cultura es ancho; demasiadas criaturas se extraviarían en él y no madurarían para cumplir con las tareas que les depara la vida si se las abandonara, sin guía, a su propio desarrollo. Y las doctrinas que se emplearan en su educación seguirían poniendo barreras al pensar de sus años más maduros, exactamente lo que usted reprocha hoy a la religión. ¿No se percata de que es un imborrable defecto congénito de nuestra cultura, de toda cultura, imponer al niño apasio

nado y de corto

entendimiento unas decisiones que sólo puede justificar la inteligencia ya madura del adulto? Sin embargo, es imposible evitarlo, puesto que el desarrollo secular de la humanidad tiene que comprimirse en un par de años de la niñez, y sólo unos poderes afectivos pueden mover al niño a dominar las tareas que se le plantean. He ahí, por tanto, las perspectivas de su "primado del inte lecto".

»No se asombre usted si me pronuncio en favor de man tener el sistema doctrinal de la religión como base de la educación y de la convivencia humana. Es un problema prác tico, no una cuestión relativa al valor de realidad. Puesto que en el interés de conservar nuestra cultura no podemos aguardar para influir sobre el individuo hasta que esté ma duro para ella —muchos no lo estarían nunca—, nos vemos precisados a imponer a la criatura en crecimiento algún sistema de doctrinas destinado a obrar sobre esta como una premisa sustraída a la crítica; y el sistema religioso me parece con mucho el más apto para ello, desde luego, justa mente por su virtud consoladora y cumplidora de deseo, en que usted ha discernido la "ilusión". Teniendo en cuenta lo dificultoso que es discernir algo real, y aun la duda acerca de si nos es posible hacerlo, no olvidemos que también las necesidades humanas son una parcela de la realidad, y por cierto una parcela importante, que nos toca particularmente.

»Hallo otra ventaja de la doctrina religiosa en una de las peculiaridades de esta que parece repugnarle especial mente a usted. Permite una purificación y sublimación nota bles, en que puede eliminarse la mayor parte de lo que lleva en sí la huella del pensar primitivo e infantil. Lo que resta es un puñado de ideas que la ciencia ya no contradice y tampoco puede refutar. Estas trasformaciones de la doctri na religiosa, que usted ha condenado como medias tintas y compromisos, hacen posible salvar el abismo entre las masas incultas y el pensador filosófico, conservan la comunidad entre ellos, comunidad' tan importante para la seguridad de la cultura. Y así no es de temer que el hombre de pueblo se entere de que los estratos superiores de la sociedad "ya no creen en Dios". Considero haber demostrado, entonces, que el empeño de usted se reduce al intento de sustituir una ilusión probada y rebosante de valor afectivo por otra no probada e indiferente».

No me hallará usted inaccesible a su crítica. Sé cuan difí cil es evitar ilusiones; acaso también las esperanzas que yo profeso sean de naturaleza ilusoria. Pero insisto en una diferencia. Mis ilusiones —prescindiendo de que el hecho

de discrepar con ellas no importa castigo

alguno—• no son incorregibles, como las religiosas, no poseen el carácter deli rante. Si la experiencia llegara a enseñar —no a mí, sino a otros que vengan después y piensen como yo— que nos hemos equivocado, renunciaremos a nuestras expectativas. Es que usted debe tomar mi intento como lo que es. Al formular juicios sobre el desarrollo de la humanidad, un psicólogo que Q5 se llama a engaño sobre lo difícil que resulta arreglárselas en este mundo tratará de hacerlo de acuerdo con la partícula de intelección que ha obtenido mediante el estudio de los procesos anímicos que se operan en el individua en el curso de su desarrollo de niño a adulto. Así se le impone la concepción de que la religión es com
parable a una neurosis de la infancia, y es lo bastante opti mista para suponer que la humanidad superará esa fase neurótica como tantos niños dejan atrás, con el crecimiento, su parecida neurosis. Es posible que estas intelecciones to madas de la psicología individual sean insuficientes, injus tificado trasferirlas al género humano, infundado el opti mismo; le concedo a usted todas esas incertidumbres. Pero es cosa corriente que uno no pueda abstenerse de decir lo que piensa, de lo cual se disculpa no atribuyéndole más valor que el que posee.

Aún quiero demorarme en otros dos puntos. En primer lugar, la debilidad de mi posición no significa un refuerzo para la suya. Opino que defiende usted una causa perdida. No importa cuan a menudo insistamos, y con derecho, en que el intelecto humano es impotente en comparación con la vida pulsional. Hay algo notable en esa endeblez; la voz del intelecto es leve, mas no descansa hasta ser escuchada. Y al final lo consigue, tras incontables, repetidos rechazos. Este es uno de los pocos puntos en que es lícito ser opti
mista respecto del futuro de la humanidad, pero en sí no vale poco. Y aun pueden sumársele otras esperanzas. El primado del intelecto se sitúa por cierto en épocas futuras muy, pero muy distantes, aunque quizá no infinitamente remotas. Y como es posible que se proponga las mismas metas cuya realización espera usted de su Dios —a la medida humana, desde luego, hasta donde lo permita la realidad exterior, la 'Avdy/i)—: el amor entre los seres humanos y la limitación del padecimiento, tenemos derecho a decir que nuestro egi
frentamiento es sólo provisional, no es inconciliable. Noso tros esperamos lo mismo, pero usted es más impaciente, más exigente y —¿por qué no decirlo?— más egoísta que yo y que los míos. Usted pretende que la bienaventuranza empiece en seguida tras la muerte, le pide lo imposible y no quiere

resignar la demanda

de la persona individual. Nuestro Dios Aóyo; ' realizará de esos deseos lo que la naturaleza fuera de nosotros nos consienta, pero muy paso a paso, sólo en un futuro impredecible y para nuevas criaturas humanas. No nos promete una recompensa para nosotros, que penamos duramente en la vida. En el camino hacia, ese lejano futuro tenemos que dejar de lado las doctrinas religiosas de usted, no importa si fracasan los primeros intentos, no importa si resultan insostenibles las primeras formaciones sustitutivas. Usted sabe por qué: a la larga nada puede oponerse a la razón y a la experiencia, y la contradicción en que la religión se encuentra con ambas es demasiado palpable. Tampoco las ideas religiosas purificadas podrán sustraerse de ese destino mientras pretendan salvar algo del contenido consolador de la religión. Es cierto que si se limitan a afkriiar la existencia de un ser espiritual supremo, cuyas propiedades son indefi nibles y cuyos propósitos son indiscernibles, estarán a salvo del veto de la ciencia, pero sin duda las abandonará el inte rés de los hombres.

Y en segundo lugar; Advierta usted la diferencia entre su conducta y la mía frente a la ilusión. Usted se ve obligado a defender con todas sus fuerzas la ilusión religiosa; si ella pierde valor —y está, en verdad, bastante amenazada—, el mundo de^ usted se arruina, no le resta más que desesperar de todo, de la cultura y del futuro de la humanidad. Libre estoy, libres estamos nosotros de esa fragilidad. Como esta
mos dispuestos a renunciar a buena parte de nuestros deseos infantiles, podemos soportar que algunas de nuestras expec tativas demuestren ser ilusiones.

La educación emancipada de la presión de las doctrinas religiosas acaso no cambie mucho la esencia psicológica del ser humano; nuestro Dios Aóyog quizá no sea muy omni potente y cumpla sólo una pequeña parte de lo que sus predecesores habían prometido. Si hubiéramos de llegar a inteligir esto último, lo aceptaremos con resignación. Mas no por ello perderemos el interés por el mundo y por la vida, pues en un lugar tenemos un firme punto de apoyo que a usted le falta. Creemos que el trabajo científico puede averiguar algo acerca de la realidad del mundo, a partir de lo cual podemos aumentar nuestro poder y organizar nuestra vida. Si esta creencia es una ilusión, estamos en la misma

1 Los dioses gemelos Aóyo? *{Logos,* la Razón} y *'A.váy>ni\ {Anan ké,* la Necesidad Objetiva} del autor holandés Multatuli {seudónimo de E. D. Dekker}. [(Véase Multatuli, 1906.) Con respecto a estos tér minos, véase mi nota al pie en «El problema económico del masoquis mo» (Freud, 1924c), *AE,* 19, pág. 174.]

situación
que usted,
pero la
ciencia,
por medio
de éxitos
nu merosos
y

sustantivos, nos ha probado que no es una ilusión. Ella tiene

muchos enemigos francos, y en mayor número todavía solapados, entre quienes no le pueden perdonar que despotenciara a la fe religiosa y amenazara derrocarla. Se le reprocha que nos ha enseñado muy poco y que es incom parablemente más lo que ha dejado en la oscuridad. Pero se olvida lo joven que es, lo trabajosos que fueron sus comien zos, y la pequenez casi evanescente del lapso trascurrido desde que el intelecto humano se irguió a la altura de sus tareas. ¿No erraremos todos por fundamentar nuestros jui cios en lapsos demasiado breves? Podríamos tomar el ejem plo de los geólogos. La gente se queja de la incerteza de la ciencia porque hoy proclama una ley que la próxima generación discernirá como error y remplazará por otra, de validez igualmente efímera. Pero eso es injusto y en parte falso. Las mudanzas de las opiniones científicas son desa rrollo, progreso, no ruina. Una ley que primero se juzgó incondicionalmente válida demuestra ser un caso especial de una legalidad más comprensiva, o es restringida por otra ley de la que sólo se tomó conocimiento luego; una aproxi mación grosera a la verdad es sustituida por una que se le adecúa mejor, la cual a su vez aguarda un ulterior perfec cionamiento. En diversos ámbitos no se ha superado todavía una fase de la investigación en que se ensayan hipótesis que pronto deberán desestimarse por insuficientes; en otros, empero, hay ya un núcleo de conocimiento cierto y casi in modificable. Por último, se ha intentado desvalorizar radi calmente el empeño científico mediante la consideración de que, atado a las condiciones de nuestra propia organiza ción, no puede ofrecer nada más que resultados subjetivos, en tanto le es inasequible la naturaleza efectivamente real de las cosas exteriores a nosotros. Así se omiten algunos factores que son decisivos' para la concepción del trabajo científico: que nuestra organización, vale decir, nuestro apa rato anímico, se ha desarrollado justamente en el empeño por escudriñar el mundo exterior, y por tanto tiene que haber realizado en su estructura alguna adecuación al fin; que él mismo es un componente de ese m.undo que debemos explorar, y sin duda alguna consiente tal exploración; q^ue la tarea de la ciencia queda bien circunscrita si la limitamos a mostrar cómo el mundo tiene que aparecérsenos a conse cuencia de la especificidad de nuestra organización; que los resultados finales de la ciencia, justamente a causa del mo do de su adquisición, no están condicionados sólo por nues tra organización, sino por aquello que ha producido efectos

sobre esta;
,y, por
último, que

el problema de la constitu ción que el mundo tendría prescindiendo de nuestro apara to anímico percipiente es una abstracción vacía, carente de interés práctico.

No; nuestra ciencia no es una ilusión. Sí lo sería creer que podríamos obtener de otra parte lo que ella no puede darnos.

El

malestar en la cultura
(1930 [19291)

Introducción

Das Unbehagen in der Kuliur

Ediciones en alemán

1930
Leipzig,
Viena y
Zurich:

Internationaler Psycho analytischer Verlag, 136 págs.

1931 *T-* ed. La misma editorial, 136 págs. (Reimpreso de la 1" ed., con algunos agregados.)
1934 *GS,* 12, págs. 29-114.
1948 *GW,* 14, págs. 421-506.
1974 *SA, 9,* págs. 191-270.

Traducciones en castellano *

1944 «El malestar en la cultura». *EÁ,* 19, págs. 9-113. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1955 Igual título. *SR,* 19, págs. 11-90. El mismo tra ductor.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), 3, págs. 1-66. 1974 Igual título. *BN* (9 vols.), 8, págs. 3017-67.

El primer capítulo del manuscrito original en alemán fue pn'oVicado poco antis, *v{a^.: ú.* ÍCÍ.Í.'C. dtl libto ea *Psychoanaly tische Bewegung,* 1, n° 4, noviembre-diciembre de 1929. El quinto capítulo apareció por separado en la siguiente entre ga de la misma revista, 2, *n°* 1, enero-febrero de 1930. En la edición de 1931 se añadieron dos o tres notas de pie de página y la oración final.

Freud concluyó *El porvenir de una ilusión* (1927c) en el otoño de 1927. Durante los dos años que siguieron produ jo muy poco —principalmente, sin duda, a causa de su enfermedad—. Pero en el verano de 1929 comenzó a es cribir una nueva obra, también de tem^ sociológico. El pri mer borradoi estuvo terminado a fines de iulio; el libro fue enviado a los impresores a comienzos de noviembre y publicado en realidad antes de fin de año, aunque en su portada figuraba como fecha

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra,* pág. xiii y *n.* 6.}

«1930» (Jones, 1957, págs. 157-8).

El título que inicialmentc eligió Freud fue *«Das Unglück in der Kulttir»* {La infelicidad en la cultura}, pero más tarde remplazó *«Unglück»* por *«Unbehagen»* {malestar). Como no era fácil encontrar en inglés un buen equivalente para esta palabra, en una carta a la señora Joan Riviere, traductora de la obra a esa lengua, Freud le sugirió como título *«Man's Discomfort in Civilization»;* pero fue la pro
pia señora Riviere la que propuso para la versión inglesa el título finalmente adoptado.*

El tema principal del libro —el irremediable antagonis mo entre las exigencias pulsionales y las restricciones im puestas por la cultura— puede rastrearse en los primeros escritos psicológicos de Freud. Así, por ejemplo, él 31 de mayo de 1897 le escribía a Fliess que «el incesto es antiso cial; la cultura consiste en la progresiva renuncia a él» (Freud, 1950a, Manuscrito N), *AE,* 1, pág. 299; y un año más tarde, en su trabajo «La sexualidad en la etiología de las neurosis» (1898a), sostendría que se torna lícito «res ponsabilizar a nuestra civilización por la propagación de la neurastenia» *{AE,* 3, pág. 270). Sin embargo, en esos pri meros escritos Freud no parece haber considerado que la represión era enteramente causada por influencias sociales externas. Aunque en los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905í/) se refirió al «vínculo de oposición existente entre la cultura y el libre desarrollo de la sexualidad» *(AE,* 7, pág. 221), en otro lugar de la misma obra hacía el siguiente comentario acerca de los diques que se levantan contra la pulsión sexual durante el período de latencia: «En el niño civilizado se tiene la impresión de que el establecimiento de esos diques es obra de la educación, y sin duda alguna ella contribuye en mucho. Pero en realidad este desarrollo es de condicionamiento orgánico, fijado hereditariamente, y llegado el caso puede producirse sin ninguna ayuda de la educación» *{ibid.,* pág. 161).

La idea de que pudiera existir una «represión orgánica» que allanara el camino a la cultura (idea desarrollada en

* {El título definitivo de la obra en inglés fue *Civilization and its Discontents.* Sobre la equiparación de los términos «civilización» y «cultura» por parte de Freud, véase *El porvenir de una ilusión* (1927c), *supra,* pág. 6.}

dos largas notas al pie al comienzo

y al final del capítulo IV, *infra,* págs. 97-8 y 103-4, respectivamente) se remonta tam bién a ese período inicial. En una carta a Fliess del 14 de noviembre de 1897, Freud escribía que a menudo había vislumbrado «que en la represión coopera algo orgánico» (Freud, 1950ü, Carta 75), *AE,* 1, pág. 310; y a conti nuación sugería, tal como lo haría luego en dichas notas al pie, que la adopción de la postura erecta y el rem plazo del olfato por la vista como sentido predominante fueron factores de importancia en la represión. Una alusión aún más temprana a lo mismo aparece en una carta del 11 de enero de 1897 *(ibid.*. Carta 55), *AE,* 1, pág. 282. Entre las obras publicadas, las únicas menciones a estos temas anteriores a la actual parecen ser un breve pasaje del aná lisis del «Hombre de las Ratas» (1909¿), *AE,* 10, pág. 193, y otro más breve todavía en «Sobre la más genera lizada degradación de la vida amorosa» (1912¿), *AE,* 11, pág. 182. En particular, no se halla ningún análisis de las fuentes interiores más profundas de la cultura en «La mo ral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna» (1908J) —con mucho, el examen más extenso de este tema que pue de encontrarse en los escritos de Freud—, donde se recoge la impresión de que las restricciones propias de la cultura son impuestas desde afuera.^

Pero, en verdad, no le fue posible a Freud evaluar cla ramente el papel cumplido en estas restricciones por las influencias interiores y exteriores, así como sus efectos re cíprocos, hasta que sus investigaciones sobre la psicología del yo lo llevaron a establecer la hipótesis del superyó y su origen en las primeras relaciones objétales del individuo. Es por ello que un tramo tan extenso de la presente obra (en especial, en los capítulos VII y VIII) está dedicado a indagar y elucidar la naturaleza del sentimiento de culpa; y por ello también Freud declara su «propósito de situar al sentimiento de culpa como el problema más importante del desarrollo cultural» (pág. 130). A su vez, sobre esto se edifica la segunda de las principales cuestiones colaterales tratadas en este trabajo (si bien ninguna de ellas es, en rigor de verdad, una cuestión colateral): la de la pulsión de destrucción.

1 Se toca el tema en muchas otras obras, entre las cuales cabe men cionar «Las resistencias contra el psicoanálisis» (1925^), *AE,* 19, págs. 232 y sigs., *El porvenir de una ilusión* (1927c), *supra,* págs. 7 y sigs., y *¿Por qué la guerra? •(IS'i'ih), AE,* 22, págs. 197-8. Véase, asimis mo, la idea conexa de un «progreso en la espiritualidad» en *Moisés y la nligii'm monotcísla* (1939Í;), *AE,* 23, págs, 108 y sigs,

La historia de los puntos de vista de

Freud sobre la pul sión agresiva o de destrucción es complicada, y aquí sólo se la puede reseñar de manera sumaria. En sus escritos inicia les, la examinó predominantemente en el contexto del sa dismo. Sus primeros análisis extensos del sadismo se hallan
en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905¿), donde aparece como una de las «pulsiones parciales» que componen la pulsión sexual. En el primero de los ensayos dice: «El sa dismo respondería, entonces, a un componente agresivo de la pulsión sexual, componente que se ha vuelto autónomo, exagerado, elevado por desplazamiento al papel principal» *(AE,* 7, pág. 143). Sin embargo, en el segundo ensayo reconocía la primitiva independencia de las mociones agre sivas: «Tenemos derecho a suponer que las mociones crue les fluyen de fuentes en realidad independientes de la se xualidad, pero que ambas pueden entrar en conexión tem pranamente. .. » *(ibid.,* pág. \7*jn.).* Las fuentes indepen dientes señaladas debían reconducirse a las pulsiones de autoconservación. En la edición de 1915 de los *Tres ensayos* se modificó este pasaje, consignando en su lugar que «la moción cruel proviene de la pulsión de apoderamiento» y eliminando la frase sobre su independencia respecto de la sexualidad. Pero ya en 1909, mientras libraba combate contra las teorías de Adler, Freud se había pronunciado de un modo mucho más terminante. En el caso del pequeño Hans (1909¿) se lee: «No puedo decidirme a admitir una pulsión particular de agresión junto a las pulsiones sexua les y de autoconservación con que estamos familiarizados, y en un mismo plano con ellas» *(AE,* 10, pág. 112).' La hipótesis del narcisismo abonaba la renuencia a aceptar una pulsión agresiva independiente de la libido. Desde el co mienzo se pensó que las mociones de agresividad, y tam bién de odio, pertenecían a la pulsión de autoconserva ción, y como esta era ahora subsumida en la libido, no hacía falta suponer ninguna pulsión agresiva independiente. Y ello pese a la bipolaridad de las relaciones objétales, las frecuentes mezclas de amor y odio y el complicado origen del odio mismo. (Cf. «Pulsiones y destinos.de pulsión» (1915c), *AE,* 14, págs. 132-3.) Hasta que Freud no esta-

- En una nota al pie agregada en 1923, Freud introdujo las in evitables salvedades a este juicio. Desde la época en que lo formu lara «me he visto obligado —escribe— a sostener la existencia de una "pulsión agresiva", pero es diferente de la de Adler. Prefiero denominarla "pulsión de destrucción" o "de muerte"». En verdad, lo postulado por Adler había tenido más bien la índole de una pulsión *ár-* autoafirmación.

bleció la hipótesis de

una «pulsión de muerte» no salió a luz una pulsión agresiva realmente independiente; esto ocurrió en *Más allá del principio de placer* (1920g), en par ticular en el capítulo VI *{AE,* 18, págs. 51-3), si bien cabe destacar que incluso en ese escrito y en otros posteriores —p. ej., en el capítulo IV de *El yo y el ello (\923b)*— la pulsión agresiva era aún algo secundario, que derivaba de la primaria pulsión de muerte, autodestructiva. Y lo mismo es válido para el presente trabajo —aunque aquí el énfasis recae mucho más en las manifestaciones *exteriores* de la pulsión de muerte— y para los subsiguientes exáme
nes del problema en la 32? de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933a) y en diversos lugares de su *Esquema del psicoanálisis* (1940á). Resulta tentador, empero, citar un fragmento de una carta que dirigió Freud el 27 de mayo de 1937 a la princesa Marie Bonaparte,[3] en el que parece sugerir que, en sus orígenes, la agresivi
dad volcada hacia el mundo exterior poseía mayor indepen
dencia: «El vuelco de la pulsión agresiva hacia adentro es, desde luego, la contrapartida del vuelco de la libido hacia afuera, cuando esta pasa del yo a los objetos. Se podría imaginar un esquema según el cual originalmente, en los co
mienzos de la vida, toda la libido estaba dirigida hacia adentro y toda la agresividad hacia afuera, y que esto fue cambiando gradualmente en el curso de la vida. Pero quizás esto no sea cierto». Para ser justos debemos agregar que, en su siguiente carta a Marie Bonaparte, Freud le escribió: «Le ruego no adjudique demasiado valor a mis observacio nes sobre la pulsión de destrucción. Fueron hechas en forma espontánea y tendrían que ser cuidadosamente sopesadas si se pensara en publicarlas. Además, contienen muy poco de nuevo».

Por todo lo dicho, se apreciará enseguida que *El malestar en la cultura* es una obra cuyo interés rebasa considerable mente a la sociología.

James Strachey

3 Quien muy gentilmente nos ha permitido reproducirlo aquí. El fragmento aparece también en el «Apéndice A» de la biografía de Ernest Jones (1957, pág. 494, cita n° 33). Freud había considerado el tema en la sección VI de un trabajo escrito poco antes que esta carta, «Análisis terminable e interminable» (1937c), *AE,* 23, págs. 246-8.